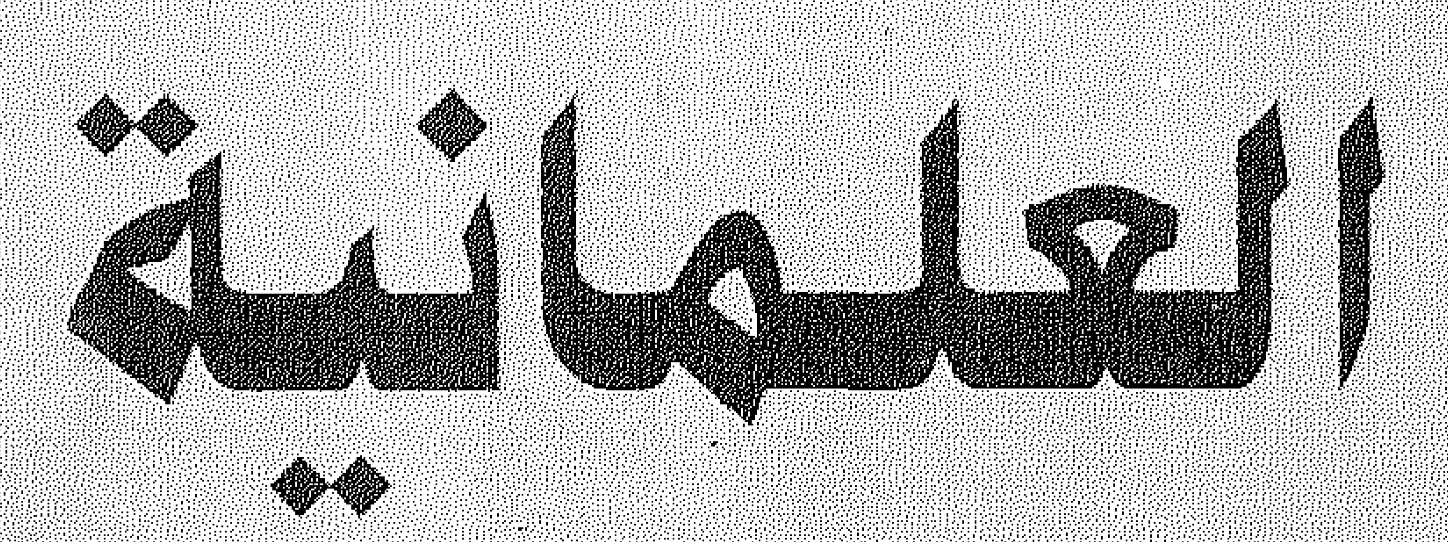
ندوة



العلمانية

ما لها وما عليها !!



جمعية الدعوة الإسلامية العالمية


بسم الله الرحمن الرحيم

رقم الإيداع : ٧٦٥٧\٩٨

ندوة

العلمانية

ما لها وما عليها !!



جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

تحت رعاية جمعية الدعوة الإسلامية العالمية عقدت حلقة نقاشية حول موضوع «العلمانية ما لها وما عليها»،

وذلك في يوم 1428/3/18م - الموافق 1998/3/18إفرنجي.

وقد شارك فيها كلٌ من :

1 ـ أ.د / أحمد كمال أبو المجد

كاتب ومفكر إسلامي ووزير إعلام مصري سابق.

2 ـ أ / السيد ياسين

مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة الأهرام.

3 ـ أ.د / عبد الصبور مرزوق

نائب وزير الأوقاف ـ وأمين المجلس الأعلى لرعاية الشؤون الإسلامية .

4 ـ أ . د / محمد عمارة

المفكر الإسلامي الكبير.

5 ـ د . / عبد الوهاب المسيري

أستاذ ورئيس قسم بكلية الآداب جامعة عين شمس.

6 ـ د / سيف عبد الفتاح

أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

7 ـ د / عبد العليم محمد

خبير في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

8 ـ أ / نبيل عبد الفتاح

رئيس وحدة البحوث الاجتماعية بمركز الدراسات السياسية بالأهرام .

الفهرس

ندوة العلمانية

كلمة (رئيس الجلسة) د. أحمد كمال أبو المجد (كلمة افتتاحية):

أنا شاكر لهذا التكريم حيث أشارك في ندوة مع هذا الجمع من المفكرين حول موضوع يبدو نظرياً، لكن له انعكاسات عملية في مستقبل الأمة، وفي بداية حديثي عن العلمانية لديَّ خاطر ملح قد يكون مفيداً في هذه الندوة، وهو أننا في عالمنا العربي قد تسمَّى موضوع العلمانية بأسماء كثيرة حتى يستتر وراءه أشياء متعددة ومتنوعة لأنه من عادتنا في عالمنا العربي أن تكون ثقافاتنا ثقافة تنكرية بمعنى أن كل واحد يرتدي قناعاً، ولذلك يصعب تنفيذ ما قاله علماؤنا قديماً من ضرورة تحرير الخلاف، فأحيانا أنا لا أعراف هل أنا مختلف مع الطرف الآخر أم لا ؟ لأنه يلبس قناعاً، وأنا ربما ألبس قناعاً وبعضها أقنعة من باب الدفاع الشرعي وبعضها أقنعة من باب الهجوم غير الشرعي أو أشياء أخرى.

والحقيقة موضوع العلمانية أصابه من ذلك شيء كثير، لأن بعض الذين يهاجمونها يهاجمون فيها أشياء هم يعترضون عليها بأصالة، ولكن في الجانب الآخر قد لا يكون الحال كذلك، بمعنى أني قد أهاجم خصماً فكرياً وهمياً لأنني تصورت فيه شيئاً، والذي يرفع شعار العلمانية أيضاً يبدو أنهم مجموعة من الناس يريدون أشياء مختلفة، فلم يعد أحد يدري من يقصد من؟ ولهذا عملية تحرير الخلاف مسألة سهلة جداً حيث إنها توفر الوقت ولأنها أكثر أصالة ولأنها تعين الأمة؟ ولا يُتصور وهذا زعم مني أن أخطر ما في الأمة الآن أن بها حرباً أهلية ثقافية، ولأنها حرب غير معلنة فهي غير ملتزمة باتفاقية «ڤيينا» ولا اتفاقيات «جينيف» وإنما يستباح فيها كل شيء من مبارزات.وأهل القلم كما يحسنون الاستقامة به يحسنون الالتواء

به، فتضيع على الأمة أوقات ربما أمكن توفيرها لو لم يعد الأمر أمر حفلة تنكرية وإنما صار حواراً بالتي هي أحسن يختلف فيه الناس وتتعدد الرؤى وتستفيد الأمة بقدر ما تتنوع هذه الرؤى.

فأنا لذلك أدعو من يحدثنا في البداية أن يحدد لنا بعض المفاهيم ـ وهذا يعتبر من البدايات الطبيعية جداً ـ سواء كان تحديداً موضوعياً قائماً على الاستقصاء والاستقراء أو كان من وجهة نظر خاصة به، وذلك حتى نتحاور وهذا أمر محدد أحببناه أم كرهناه، ولو لم نكن مختلفين حوله ما كانت هناك حاجة لمثل هذا اللقاء.

أ. نبيل عبد الفتاح :

أود أن أتكلم في البداية عن قضيتين:

القضية الأولى: الظاهرة التي باتت تمثل في تقديري واحدة من الإعاقات الأساسية للتواصل بين تيارات الفكر والعمل السياسي في عالمنا العربي وفي مجتمعنا المصري وهو ما يمكن أن أسميه باستراتيجيات التشويه السياسي للمفاهيم والمصطلحات السياسية والفلسفية، وربما يكون مصطلح (العلمانية) واحداً من هذه المصطلحات لأن الحياة الثقافية والسياسية المصرية والعربية في المشرق منذ الحملة الفرنسية شهدت مجموعة من المفاهيم والمصطلحات الحديثة لم تكن معروفة أو مألوفة في مجال تبادل الأفكار والمفاهيم والمصطلحات في عالمنا العربي من قبل، فقد كان من أبرز هذه المفاهيم والأفكار الأنظمة الإجرائية في مجال العدالة الجنائية وأبرز مثل لها كان في محاكمة (سليمان الحلبي) من تشكيل محكمة لإجراءات جنائية وكلها كانت أموراً جديدة في نسقها الفرنسي أو الغربي ومختلفة عما شهدته بلادنا، وفي عهد (محمد علي) أيضاً دخلت مفاهيم جديدة وبعض الأفكار القانونية الحديثة التي دخلت من النظام الفرنسي، مثل فكرة (الاتفاق

الجنائي) وهذا مصطلح إنجليزي في تلك الفترة، وكذلك عندما قام (الخديوي إسماعيل باشا) باستمداد القوانين الغربية أو استيراد القوانين الغربية من المصادر القانونية الفرنسية والإيطالية وكما تعلمون سيادتكم أن الذي كلف بهذه المهمة كان محامياً إيطالياً ممن كانوا يعيشون في الاسكندرية وقد قام بإعداد مجموعة من القوانين انطلاقاً من القانون الفرنسي والإيطالي. وقد تمت أقلمة بعض هذه المصطلحات وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من الثقافة المصرية الحديثة والمعاصرة والعربية أيضاً بمعنى أوضح.

وهناك أيضاً أنساق القوانين الأوروبية الحديثة التي كانت مدخلاً للتحديث السياسي والقانوني في مصر وفي العالم العربي، بينما في حالة القانون كانت مغايرة إلى حد ما عن حالة المصطلحات كالعلمانية وغيرها من المصطلحات الأخرى التي كانت حمالة أوجه، وكانت موضوعاً للنزاعات الفكريةعليها.

إن جماعة القضاة وجماعة المحامين في مصر قامت بدور استثنائي-وأعتقد أنه هام-في عملية تعريب الأجهزة الاصطلاحية للنظرية الغربية، كذلك قامت جماعة القضاة والمحامين-بمشاركة المشرع المصري ـ بابتداع وصك مصطلحات مقابلة للمصطلحات الغربية بحيث أصبحت جزءاً لا يتجزأ من التجانس في الثقافة القانونية التي كانت سائدة في بلادنا.

ولقد نجحت المفاهيم القانونية والدستورية الحديثة فيما بعد ولم يظهر تحد جاد لها إلاّ مع ظهور جماعة الإخوان المسلمين سنة 1928إفرنجي، ثم المواجهة العنيفة بين الدولة المصرية والإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الراديكالية في العقود الممتدة من الستينيات حتى التسعينيات.

والمثل الذي أورده هنا على ما سبق هو المشروع الذي قدمه المستشار «صادق فهمي» كمشروع للقانون المدني في تلك الفترة وهو نموذج من نماذج التفاعل والاتفاق والاختلاف ولكن في إطار التصور والنسق الحديث لفكرة

القانون، هذا النجاح الذي تحقق في مجال المفاهيم والدلالات القانونية الحديثة مع بعض المعارضات التي كانت هنا أو هناك، إلاَّ أن الأوضاع التي شهدتها المفاهيم والمصطلحات السياسية والفلسفية والسسيولوچية في عملية استيرادها من الثقافة السياسية الأوروبية والغربية شهدت مواجهات وإعاقات عديدة، ونزاعات حول هذه المنظومة من المفاهيم. وتعود الأزمات في تقديري في التاريخ المصري والعربي حول المفاهيم السياسية والفلسفية الغربية لعدة أسباب:

أ- أن هذه الاصطلاحات والمفاهيم لم تكن جزءاً من التجارب السياسية العربية.

ب - أن هذه المفاهيم السياسية الحديثة جاءت كتحد لمصالح ومكانات سياسية واجتماعية تقليدية ومن ثمَّ شكلت ردود أفعال الفئات الاجتماعية التقليدية دفاعا عن مصالحها ومكانتها داخل المجتمع المصري والعربي - وهذا أمر طبيعي.

ج - أن المفاهيم السياسية تمت استعارتها في ظل حالة الاستعمار الغربي لمصر ثم البلدان العربية ومن ثم تم الربط بين هذه المفاهيم وبين الاحتلال الغربي البريطاني في مصر وبين وجود مكثف للجاليات الأجنبية والاستغلال والنهب المنظم الذي مورس إزاء مصادر الثروة الوطنية المصرية والعربية.

وبنظرة على حقل المفاهيم الفلسفية والسياسية ينكشف أن بعض هذه المفاهيم قد واجه تحديات ومصاعب عديدة كي يدخل مجال الاستهلاك السياسي إذا جاز التعبير أو إلى الخطاب السياسي أو الثقافي في المجتمع، منها مفهوم الديمقراطية الذي دخل إلى دائرة المنازعات السياسية وتشويه المفاهيم بين عناصر من النخبة السياسية والثقافية المصرية .. وأبرز مثل تعلمونه سيادتكم اتهام أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد باشا بأنه ديمقراطي أثناء الحملة الانتخابية في دائرته غير أن مفهوم الديمقراطية سرعان ما تحول

إلى مصطلح ذي دلالة سلبية لدى البعض .. ثم إلى مصطلح ذي دلالة إيجابية ومطلب للنخبة على الأقل إن لم نقل شعبياً أثناء المشروع شبه الليبرالي 23 ـ 52 ثم مرحلة الموجة الديمقراطية الثانية المصرية في ظل حكم الرئيس الأسبق أنور السادات والرئيس الحالي حسني مبارك وأصبح المصطلح أحد أبرز المفاهيم الشائعة عربياً منذ النصف الثاني من عقد السبعينيات ثم تحول إلى مفهوم مركزي لدى غالب القوى السياسية العربية منذ نهاية الثمانينيات وحتى الآن.

من ناحية ثانية مصطلح ومفهوم حقوق الإنسان أيضاً اتخذ دلالة إيجابية في مجمله ولم تستطع حتى القوى الإسلامية المعتدلة أو الراديكالية أن ترفض هذا التعبير واقتصر دورها هنا على اعتبار أن الإسلام يتضمن حقوق الإنسان باستثناء ما يتعارض مع بعض النصوص المقدسة قطعية الثبوت والدلالة.

الحقيقة أن نظرة تحليلية على تاريخ المفاهيم والأفكار وتطورها والمصطلحات في مصر والعالم العربي تكشف عن أن بعض القوى السياسية والفكرية أنتجت استراتيجيات للتشويه السياسي للمصطلحات والمفاهيم الغربية أو حتى المفاهيم الإسلامية أيضاً، هذه الاستراتيجيات في التشويه والتأويل السلبي للمفاهيم لتحقيق عدة أهداف . يمكن إيجاز بعضها فيما يلي:

1. عدم التمييز بين المصطلحات ومجالات استخدامها حتى يسهل إضفاء الصفات السلبية عليها.

2. إضفاء التشويش على المصطلح ونقله من المجال العلمي إلى المجال الديني وفرض إشكالية الحلال والحرام عليه ليسهل إنزال الهزيمة بالمفاهيم العدائية.

3. اختزال الإشكاليات الفكرية والسياسية في ثنائيات ونقائض تختصر الصراع السياسي والفكري والديني والمدني في بلادنا.

على سبيل المثال (إسلام ـ علمانية) (أصالة ـ معاصرة) (حداثة ـ تقليدية) أيضاً بعض المثقفين والإعلاميين والنشطاء السياسيين استخدموا المفاهيم في إطار السرد والبيان اللغوي والجمالية الإنشائية دون أن يكون الاستخدام تعبيراً عن الدلالة الاصطلاحية العلمية في النص .. هذه الظاهرة أدت إلى غموض المفاهيم المتداولة في الحقلين الثقافي والسياسي في بلادنا وفي المنطقة العربية أيضاً. هذه الاستراتيچيات في تقديري أدت إلى تشويه المفاهيم وإلى بث الكراهية لدى الجمهور والسياسيين من بعض المصطلحات والمفاهيم المعرفية والسياسية، ومن ذلك وضع العلمانية في مقابل التشدد والتزمت الديني مثلاً كالقول بأن الغلو الديني هو رد فعل للغلو العلماني واعتبار الأول نتيجة له.

وضمن هذه المصطلحات كان مصطلح العلمانية الذي كانت له كراهية شديدة، أيا كانت أراؤنا إزاء المفهوم ودلالاته، لكنه كان واحداً من المفاهيم التي كانت خاضعة لهذه الاستراتيچيات.

في الواقع هناك اضطراب والتباس يحيط بمفهوم (العلمانية) بالتحديد في حقل السياسة والثقافة المصرية والعربية معاً، وذلك للأسباب التي سبق أن ذكرتها، لكننا لو نظرنا إلى المصطلح بإيجاز شديد يمكننا أن نذهب في تعريف العلمانية مع بعض الباحثين على أنها (موقف يفرض أن تكون المعايير التي يخضع لها الإنسان في تعامله مع الإنسان وفي تنظيمه لشؤون حياته السياسية والاقتصادية والقانونية هي معايير مستمدة من الدنيا لا من الدين) ويمكن أن نلاحظ أن العلمانية لم تأت كوصفة جاهزة وإنما كانت معانيها ومدلولاتها تعبيراً عن جملة تحولات فكرية واجتماعية وسياسية وثقافية طويلة في المجتمعات الغربية حتى تم الوصول إلى صيغة الانفصال بين الدين والدولة وحياد الدولة إزاء الأديان ومعتنقيها من مواطنيها وعدم تمييز أبناء ديانة أو طائفة على أبناء الديانات أو الطوائف الدينية الأخرى سواء في الوظائف العامة أو غيرها من الأمور الأخرى ومساواة جميع المواطنين أمام القانون.

إذا حاولنا في إيجاز تحديد مسار المفهوم في إطار تاريخ الأفكار في مصر والعالم العربي نستطيع أن نذكر مايلي:

1. العلمانية طُرحت كمفهوم ـ كتعبير ـ عن بعض التحولات الهامة التي حدثت بعد الحملة الفرنسية على مصر، والإصلاحات التي تمت في الدولة العثمانية ـ ووضع دستور جديد يكفل حرية المواطنين ويضمن مساواتهم مما ساهم في توفير بعض الأجواء الملائمة للأفكار العلمانية الجديدة ـ دخلت بعضها في ثنايا بعض أفكار (رفاعة رافع الطهطاوي) و(خير الدين التونسي) بعض هذه الأفكار تأثرت بالتنويريين الأوروبيين يعني أو كما يقال عنهم مثل (ڤولتير) إلى (مونتسكيو) و(چان چاك روسو) وبعض علماء الاجتماع من (داروين) إلى (سبنسر) و(دوركايم) .

لعب بعض المفكرين العرب المسيحيين والمسلمين دوراً مهماً في مجال طرح بعض الأفكار التي ستدخل ضمن مفهوم العلمانية الذي سبق أن شرحناه من الرموز البارزة من العلمانيين المسيحيين العرب (أحمد فارس الشدياق) (أديب إسحاق) (ناصف اليزجي) (إبراهيم اليزجي) (بطرس البستاني) (لويس شيخو) (عيسى اسكندر المعلوف) (يعقوب صروف) (شبلي الشوميل) (فرح أنطوان) (سليمان البستاني) (أمين الريحاني) (سلامة موسى) الذي لعب دوراً هاماً في مجال تقديم الرؤى العلمانية في الثقافة المصرية، وكان من أبرز عناصر المفهوم العلماني وتداعياته الأفكار الجديدة في ميادين علم الاجتماع وتنظيم الحياة ولا سيما الأفكار الدارونية حول نظرية النشوء والارتقاء التي دافع عنها (شبلي الشوميل) ثم دور (فرح أنطوان) الذي دعا إلى الاعتماد على العلم في كافة شؤون الحياة حتى في مجالات التفسير الديني واستند في ذلك لأفكار ابن رشد

وحضراتكم قد تذكرون جميعاً المناظرة الشهيرة بين الإمام (محمد عبده) رائد الإصلاح الديني حول معنى (التساهل) أي (التسامح) وهذه المناظرة

من المناظرات الأساسية في هذا الموضوع .. أيضاً هناك تيار من الإسلاميين الذين يصفهم البعض بأنهم علمانيون مصريون وعرب.. مثل (قاسم أمين) (ولي الدين يكن) (محمد كرد علي) (شكيب أرسلان) (رفيق العظم) (أحمد لطفي السيد) (معروف الرصافي) (صدقي الزهاوي) (ساطع الحصري) (علي عبد الرازق) (طه حسين) (إسماعيل مظهر). والبعض يرى أيضاً (عبد الرزاق السنهوري) وإن كان بعض الباحثين يرى أن استاذنا الجليل السنهوري قد حدثت له بعض التغيرات في طريقة تفكيره خاصة في كتابه (مصادر الحق) في الفقه الإسلامي بأجزائه المتعددة ـ أيضاً دوره في اللجوء إلى نظرية عدم التعسف في استخدام الحق في التقنين المدني المصري سنة 1948إفرنجي.

في هذا الإطار يبرز دور الدكتور (طه حسين) ومنهج الشك الديكارتي في كتابه الشهير (الشعر الجاهلي)، والشيخ علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الذي قام بتأليفه بعد إعلان (مصطفى كمال أتاتورك) إلغاء الخلافة الإسلامية. على الرغم من أن التيار الداعي إلى العلمانية لا يزال ينتج أفكاره على الساحة الفكرية والسياسية المصرية ـ والعربية ـ إلا أننا نلاحظ تأثر هذا الاتجاه بهزيمة ما أسميه (بالأساطير السياسية والأيديولوچية الحديثة في مصر والعالم العربي) بدءاً من الليبرالية والاشتراكية والشيوعية خلال العقود العديدة المنصرمة. لا شك أن التأثيرات التي تمت في هذا المجال أثرت تأثيراً ـ في تقديري كبيراـ على قوة وانتشار المفهوم العلماني واستهلاكه بين قطاعات سياسية واسعة. أيضاً شكلت جماعات الإسلام السياسي الراديكالية والمعتدلة تحديا كبيرا للأفكار العلمانية في ظل حركة المد الإسلامي السياسي التي شهدتها مصر والعالم العربي منذ هزيمة يونيو 67 حتى الآن.

الحركة الإسلامية أيضاً استخدمت المفهوم الديني في تكفير العلمانيين ومحاربة أفكارهم واختزلت الصراع السياسي بينها وبين القوى السياسية

الأخرى في صيغة اختزالية تتمثل في أن العلمانية في مواجهة الإسلام قد أدخلت الفكر العلماني بمختلف مدارسه الفكرية والسياسية في إطار دائرة الحلال والحرام ـ وذلك بهدف نفي الشرعية الدينية والثقافية عن الأفكار العلمانية ومنتجيها على الرغم من أن هناك علمانيين متدينين وهذا كان موجودا في التراث الأوروبي وأيضاً هناك علمانيون متدينون في التراث العربي ـ في مصر والعالم العربي.

بعض الحركيين الإسلاميين يقومون باللجوء إلى الجهاز القضائي الرسمي في مواجهة بعض أشكال الإبداع الفني والكتابات العلمانية كالواقعة الشهيرة في استخدام الحق في رفع دعاوي (الحسبة) الذي قيدته الدولة بعد قضية الدكتور (نصر حامد أبو زيد).

خلاصة ما أسفر عنه تاريخ دخول مفهوم العلمانية إلى ساحة الأفكار والسياسة في مصر والعالم العربي يمكن لنا أن نوجزه فيما يلي:

* أن المفهوم ظهر في ثنايا المناظرات الفكرية الكبرى أحياناً .. وفي كتابات بعض المفكرين أحيانا آخرى.

قامت أيضاً النخبة السياسية والثقافية في مصر بتبني بعض مكونات مفهوم العلمانية في إطار إدراك إشكالية التقدم حيناً أو النهضة حيناً آخر.

وذلك عبر عمليات التحريف السلطوي للقيم والأفكار الأوروبية عموماً كما يقول دائما أستاذنا : (السيد ياسين) ومن ثم نستطيع القول إن العلمانية دخلت في إطار عمليات علمنة القانون. وهي كانت من الأمور الأساسية في هذا الإطار على الرغم من أن مناطق التوتر ـ بين نظام القانون الكلي في مصر بأنساقه المتعددة .. وبين الأفكار الخاصة بالشريعة الإسلامية ـ مناطق محدودة تماماً، ومن ثم نستطيع القول إن العلمانية دخلت في إطار عمليات علمنة القانون حيث شكلت عمليات استيراد الهندسة القانونية الحديثة الغربية والهياكل الدستورية كانت بمثابة جوهر عملية العلمنة

القانونية والسياسية إلى حد ما. فالقوانين والنظم القضائية باستثناء نظام الأحوال الشخصية والمحاكم الشرعية إلى حين إلغائها في مصر ثم إسنادها إلى القضاء الرسمي (العادي) هي نظم شبه معلمنة من الأساس ولا سيما أن هذه القوانين وبعضها علماني لم تأخذ بالنصوص الجنائية الإسلامية وتحديداً في نظام التعزير ونظام الحدود.

* أيضاً مشروعا (محمد علي باشا) و(إسماعيل باشا) شكلا نقطتي تخوف من الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث ـ وكانت بداية تأسيس الدولة الحديثة في مصر.

ويرصد أحد الباحثين العرب (عزيز العظمة) أمارات العلمنة في إلغاء الجزية في مصر عام 1855إفرنجي وتجنيد الأقباط في الجيش المصري ابتداء من 1856إفرنجي وتعيين الأقباط كقضاة منذ عام 1880إفرنجي. أيضاً تشكل ـ من وجهة نظره (مع خلاف في ذلك مع وجهة نظر بعض الباحثين) ـ جهود أستاذنا الجليل (عبد الرزاق السنهوري باشا :عميد فقه القانون المدني المصري في مجال تطوير القانون المدني المصري)نقطة هامة في هذا الإطار وبعضها كما يقول البعض جهود (علي عبد الرازق).

في مجال العمل السياسي والحزبي والحكومي يمكن اعتبار مصطفى النحاس باشا زعيم حزب الوفد المصري من أكثر الزعامات السياسية المصرية إيمانا بهذا المفهوم. أيضاً يشكل لدى بعض الباحثين مشروع (جمال عبد الناصر) تتويجاً لرؤية (خالد محمد خالد) الأولى من (الفصل بين الدين والدولة) مع توظيف الدين الإسلامي كمصدر من مصادر شرعية النظام السياسي كأداة من أدوات التعبئة السياسية إلخ. بل استخدامه أحياناً في تبرير الخطاب السياسي الناصري. هذا الاتجاه حقيقة يكشف عن بعض الإشكاليات التي واجهت المشروع الناصري. حدثت التباسات إزاء عمليات العلمنة الدستورية والقانونية أثناء حكم الرئيس الأسبق (أنور السادات) مع

تعديلات دستور 71إفرنجي كما يرصدها بعض الباحثين في ظل تصاعد ظاهرة المد الإسلامي أيضاً وانفجار مجموعة من التنظيمات الإسلامية السياسية وعودة جماعة الإخوان المسلمين إلى مسرح السياسة المصرية بقوة، وفي اغتيال الرئيس (السادات) على أيدي عناصر من تنظيم الجهاد.

أيضاً في ظل عقدي السبعينيات والثمانينيات ظهرت تحديات ضارية لمفهوم العلمانية وأصبحت بمثابة العدو الرمزي والفلسفي والسياسي للحركة الإسلامية عموماً .. وأصبح الجهر بها مسألة تحوطها مخاطر عديدة.

المسألة الأخيرة أن مفهوم العلمانية أصبح مفهوماً ملتبساً في سوق تداول الأفكار والمفاهيم والمصطلحات في مصر والعالم العربي ويستثير المفهوم ضغوطاً نفسية .. وفكرية ودينية من قبل الحركة الإسلامية الأمر الذي يجعل توظيف المفهوم في عملية استكمال مشروع (العصرنة السياسية) دونه مصاعب عديدة الآن وعلى نحو يتطلب أولاً التعامل مع هذه الضغوط وتحليلها سياسياً وفسيولوجيا ونفسيا ودينياً عبر مفاهيم وآليات أخرى يمكن أن تتضح في الحوارات التي ستتم .

د. أحمد كمال أبو المجد :

الحقيقة بعد هذه الكلمة (كلمة أ. نبيل) وهي كلمة لها ميزة لأنها تقدمة، وقد عنيت بموضوع المصطلحات، وإن كنت لا أضيف شيئاً إذا قلت إنه حتى في عمليات الاستعراض والاستقراء فإن الإنسان له موقف يقرأ فيما يقدمه، إنما من المؤكد أنها سجلت ظاهرة اختلاف الرؤية ووجود تطور حيث أشار بصفة خاصة عَرَضاً إلى أن العلمانية في المجتمع الغربي كانت ثمرة تطورات وحوادث جسام، كما ذُكر فيها تلخيص لمسار العلمانية الفكري في عالمنا وذكرت أسماء كثيرة قد يرى بعضنا أن بينها اختلافات كبيرة، وعلى أية حال فأنا أفتح باب المناقشة.

د. محمد عمارة :

العلمانية هي نسبة إلى العالم .. باختصار شديد معناها: «أن العالم مكتف بذاته» وهذا نفسه ما أشار إليه الأستاذ / نبيل عبد الفتاح، عندما ذكر أن المعايير التي تدار بها الشؤون هي معايير دنيوية ولا علاقة لها بالدين، فهي فكرة أن العالم مكتف بذاته وأن الإنسان مكتف بذاته، وأنه ليس بحاجة إلى شريعة أو إلى شيء من وراء هذا العالم أو من وراء الطبيعة لإدارة هذه المعايير.

هناك علمانية كاملة تعزل السماء عن الأرض، في منظومة القيم، في الأخلاق، في العلوم، في المناهج، في السياسة، في الاجتماع، وهناك علمانية جزئية، بمعنى أن هناك أناساً مؤمنين بأن الله خالق ولكنه ليس مدبراً فقد خلق الكون لكن هذا الكون يدور بالأسباب المودعة فيه، كما أن الإنسان يدير حياته بالطاقات والقوى المودعة فيه.

لذلك فهي نسبة إلى العالم، نسبة إلى آلة الوقت، حتى المصطلح وكان من المفروض أن يكون (العالمانية) نسبة إلى العالم، لذلك فهو مصدر غير قياسي.

والحقيقة فكرة أن العالم مكتف بذاته ويدار بالأسباب المودعة فيه هذا كلام يمكن أن يكون مقبولاً من النصرانية وهو في معنى قولهم «دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» كما يمكن أن يكون مقبولاً في التصور الأرسطي لنطاق عمل الذات الإلهية، وأن الله صانع الساعة، وهو المحرك الأول ثم الساعة تدور بالأسباب المودعة فيها، وكذلك أن يكون هذا مقبولاً في موقف الوثنية في الجاهلية كما يقول الله تعالى «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله» لكن الله ـ في تصورهم ـ كان يستشير الشريك في تدبير شؤون الدنيا.

هذا المفهوم لفكرة أن العالم مكتف بذاته وأنه لبس هناك تدبير ورعاية مما

وراء هذا العالم لا يمكن أن يكون مقبولاً إسلامياً، لأنه بالمنطق الإسلامي والقرآني الله هو الخالق والمدبر، كما قال تعالى «ألا له الخلق والأمر» وليس الخلق فقط بل، وكما جاء في المحاورة بين موسى وفرعون «قال فمن ربكما ياموسى، قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» إذاً ليس العالم مكتفياً بذاته بل هناك شريعة ونظام، لأن ملكات وطاقات الإنسان نسبية الإدراك وبالتالي فإن هناك حاجة ماسة إلى علم كلي وشامل ومحيط يستعين به الإنسان، هذا من حيث المفهوم وملابسات هذا المفهوم.

إذاً العلمانية تعتبر حلاً غربياً لمشكلة غربية في نسق حضاري ليست فيه دولة دينية، ليست فيه حكومة فقهاء، ليس فيه حكم بالحق الإلهي وإنما الأمة هي مصدر السلطات لكنها مستخلفة لله وبالتالي فهي ملتزمة بشريعته.

إذاً هنا في مفهومنا توجد «شريعة» وتوجد «أمة» هي مصدر السلطات ودولة تنوب عن الأمة، إذاً في نموذج الدولة الدينية «الكهنوتية» هناك «الله» والبابوية بمعنى «الله» و«الحكومة» ولا وجود للأمة، وفي الدولة العلمانية توجد «أمة» و«دولة» ولا وجود لله.

أما عن «علمنة القانون» وكيف تمت؟

بمعنى كيف تسلل قانون نابليون إلى المحاكم القنصلية؟بعد زيادة عدد ونفوذ الجاليات الأجنبية في مصر، وعندما وصلت إلى ست عشرة محكمة قنصلية نظمت الفوضى في المحكمة المختلطة سنة 1875 ثم 1883 فيما سمي بالإصلاح القضائي، والقضاء الأهلي إبان فترة المندوب السامي البريطاني اللورد كرومر.

إذاً نرى أن هذا القانون الغربي قد دخل في ظل نفوذ الاستعمار وتحت حراسته، وما ينبغي أن نرصده هو رد فعل النخب من علماء ومفكري الأمة في ذلك الوقت.

ماذا قال (رفاعة الطهطاوي)؟ نجد أنه رفض قائلاً: «إن بحر الشريعة الغراء لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصاها»

«قدري باشا» وهو تلميذ الطهطاوي قنن الفقة الحنفي كي يقدم بديلاً لمواجهة قانون «نابليون» الوافد إلينا.

«جمال الدين الأفغاني» ذكر أن سبيل إصلاح هذه الأمة هو الدين وهو نفس ما قاله الإمام الشيخ محمد عبده.

تبين لنا من ذلك أن النخبة الإسلامية كانت في مواجهة هذا القانون العلماني.

في ذات الوقت من الذي رحب بالعلمانية؟ ما المدرسة الفكرية التي رحبت بالفكر العلماني؟ هؤلاء هم خريجو مدارس التبشير في الشام والإرساليات الفرنسية في الشام الذين جاءوا إلى مصر وأصدروا «المقتطف» و«المقطم» وقد وصف عبد الله النديم صحيفة «المقطم» بأنها الصحيفة الإنجليزية التي تصدر في مصر، وعن «المقتطف» ذكر النديم أنها جريدة من لا دين لهم حيث تتبنى النظريات الغربية وتطعن في معجزات الأنبياء وما إلى ذلك، ويتبين لنا من ذلك أن التيار الفكري الذي تبنى هذا الوافد الغربي ودافع عنه من خريجي مدارس الإرساليات التبشيرية في الغرب، بينما رموز النخبة الإسلامية كالطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده كانوا جميعاً ضده، لم يتسرب هذا الفكر إلى المصريين إلاّ عن طريق «سلامة موسى» ثم كان ما كتبه (علي عبد الرازق) في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» والذي تراجع عنه فيما بعد ذلك.

* الحقيقة أننا في واقعنا الحالي تثار عدة قضايا من الأهمية أن نتعرض لها :

أولاً: هناك من يربط العلمانية بالديمقراطية، وأنه بدون العلمانية لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية، والحقيقة أن هذه خرافة لأن كل النظم الفاشية

والفاشستية والنازية علمانية، وكل النظم الديكتاتورية علمانية، إذاً الربط بين كون العلمانية شرطاً للديمقراطية ربط غيرصحيح.

ثانيا: ما يقال إن العلمانية شرط للدولة المدنية، وموضوع الدولة (المدنية) يحتاج منا إلى وقفة، وتساؤل هو ما معنى «مدنية» كمصطلح؟ هل هو في مقابل الدين؟ ومنهم من يستخدم «مدني» في مقابل «عسكري»، ومن يعرف السياسة الشرعية بأنها السياسة المدنية، إذاً المدني هنا بمعنى الاجتماعي، (من الاجتماع والمدينة) والإسلام له مرجعية وهي الوحي، لكن كافة النظم مدنية، لأنه على سبيل المثال «الشورى» مبدأ ديني، لكن نظام الشورى «نظام مدني» يضعه الإنسان ويطوره ويغيره، ويتصور كيف يحققه من خلال مجلس أو مجلسين، وكيفية اختيار أعضائه وهكذا.

«العدل» بالمعنى الاقتصادي، العدل في الأموال، العدل في الثروة هذا مبدأ وفريضة دينية، لكن النظام الاقتصادي وكل النظم بشرية أو مدنية، يضعها الإنسان وتطور مع الإنسان.

إذاً لسنا في حاجة إلى عزل السماء عن الأرض، لسنا في حاجة إلى العلمانية لإقامة الدولة المدنية.

أضرب مثالاً آخر، الحركة الصهيونية علمانية ومع ذلك تعيش على الأساطير الدينية، إذاً الربط بين الديمقراطية والعلمانية ربط خاطئ، والربط بين العلمانية وبين الدول المدنية خطأ آخر.

* الفرق بين الدولة المدنية في النظام العلماني والدولة المدنية في النظام الإسلامي أنه في الدولة العلمانية المدنية توجد «الأمة» و«الدولة» بينما في التصور الإسلامي توجد «الشريعة»، «الأمة»، «الدولة» وبالتالي تجمع بين سيادة الشريعة وسلطة الأمة، وخلافة الدولة عن الأمة.

ومرة أخرى أقول إن العلمانية قد تكون لعبت دوراً كبيراً وتقدمياً في

الحضارة الغربية، لأنها أعادت الكنيسة إلى وظيفتها، فوظيفة الكنيسة خلاص الروح، وهي مملكة السماء، فعندما تجاوزت الكنيسة هذا النطاق أعادتها العلمانية مرة أخرى إلى نطاقها.

لكن الإسلام قد تميز بميزات منها أنه شريعة ونظام مدني: دين ودنيا، دنيا وآخرة، دين ودولة إلى آخر كل هذه المقولات.

إذاً أتصور أن (العلمانية) ليست حلاً، لأن المشكلة أصلاً غير موجودة.

* أما تجربة الموضوع الذي أثاره «علي عبد الرازق» وقد كانت المرة الأولى في التاريخ الإسلامي بل وأقول إنها أول مرة حتى في تاريخ الفكر الاستشراقي فليس هناك مستشرق واحد ذكر أن الإسلام دين لا دولة. وأنه لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، وما ذكره (علي عبد الرازق) كان نوعاً من البدعة التي لم يسبقه إليها أحد بالمعنى الديني.

ومن هنا لم يكن مستغرباً أنه رأى رأياً جديداً في سنة 51إفرنجي وكتب المقال الشهير الذي نشرتُ قصته وقال فيه هذه الكلمات «إن هذه الكلمات ألقاها الشيطان على لساني» وقد تبرأ من كل ما كتبه حول هذا الموضوع.

وخلاصة القول: «العلمانية» فكر وافد كانت له ملابساته الغربية، وقد يكون قد لعب دوراً تقدمياً في تطور النموذج الغربي لكن استعارته تستدعي منا أن نستعير المشكلة حتى نستعير لها هذا الحل، أما أن نتصور أن الإسلام كهانة وكهنوت ودولة دينية وحكم بالحق الإلهي وأنه خطر على المدنية وعلى سلطة الأمة ثم نستعير هذه العلمانية لتعزل لنا السماء عن الأرض، فهذا ما لا يتفق مع مفهومنا للفكر الإسلامي!!

د. أحمد كمال أبو المجد :

قبل أن أنقل الكلمة إلى أحد الباحثين أحب أن أساهم في الموضوع والحقيقة عندي عادة غريبة بيني وبين نفسي، أحياناً أسأل نفسي لماذا أجدني منحازاً إلى التيار الإسلامي؟ ولماذا أنحاز لقضية الحريات؟ وقد كان من الممكن أن أكون في الخندق الآخر، ويبدو لي أن كثيراً من المواقف سببها مخاوف مشروعة من النقيض المطلق وبالتالي حتى يحل الإنسان مشكلته تجده في رعب من النقيض المطلق حتى ولو لم يكن موجوداً، وكنت أحب أن أسأل نفسي دائماً ما هو بالضبط الذي يخيف الإسلاميين من العلمانيين؟ وما الذي يخيف العلمانيين من كل ما فيه حرف السين الداخل في كلمة «إسلام» ؟

إذاً لو أننا صرفنا هذه المخاوف وسألنا أنفسنا لو أن التاريخ سمح لنا أن نعمل ما نريد أكنا نستريح؟ لكن المسألة جزء منها عندي وجزء منها عند غيري، إنما ما يحدث أننا نتعامل بالمخاوف، وبعضها مشروع وحقيقي وبعضها من نسج الخيال، إمعاناً في حماية الذات والتحول للانحرافات. وفي نظري حل هذه المشكلة يتمثل في قيامنا بعمل ما يسمى (Break Down)، حيث أبحث في الأساسيات، فمثلاً أساسيات العلمانية أعتبرها أنها تحقق حماية المؤسسة الدينية من اقتحام الدولة للحرية الدينية، ثم حماية المؤسسة المدنية بالمعنى الواسع من فرض وصاية مجموعة من الناس برؤى قد تكون ضيقة جداً ثم الأمر الثالث التضييق على كل مخالف ثم رابعاً الحجر على العقل في مجالاته المختلفة، ثم أنظر هل هذه الأشياء ملازمة لخصمي؟ هل هي متحققة عندي؟ لأني أحيانا أنا أضيف من عندي، كما كنا أيام القومية العربية نقول: القومية العربية اشتراكية، والحقيقة أننا نريد أن تكون القومية العربية ذات طابع متميز فلا تلازم بين القومية والاشتراكية.

وذات مرة في ندوة لم أحضرها عن (العلمانية) نظمها مركز دراسات

الوحدة العربية، فوجئت عندما قرأت أعمال الندوة بأحد الباحثين اللبنانيين ـ يهاجمني هجوماً فظيعاً، ودافع عني في غيابي باحث آخر لم أكن أعرفه في ذلك الوقت وأظن أن الدكتور محمد عمارة كان حاضراً هذه الندوة، فكان من ضمن مقولات ذلك الباحث: إن العلمانية هي التعبير الوحيد عن حقوق الإنسان، فقد كان علمانياً ويحب حقوق الإنسان، وفي نفس الوقت كان تقدمياً واشتراكياً، إذاً أين التلازم المنطقي بين العلمانيين؟

وأحب أن أذكر ذلك لإحساسي أن المسألة ستكون أقرب ما تكون لو أننا تفرغنا للنقيض المطلق.

د. عبد العليم محمد :

في الواقع مفهوم (العلمانية) كما أشار الزميل الأستاذ/ نبيل فيه التباس، لأنه حتى الآن لا نعرف على وجه التحديد في الحالة العربية الإسلامية كيف دخل إلينا، لأن العديد من المفكرين الأوائل الذين تحدثوا عن (المدنية) وخاصة الإمام محمد عبده تحدثوا عن الحكم المدني، فليس من المعروف على وجه اليقين كيف أدخل هذا المفهوم ونقل إلينا، في نفس الوقت نجد المفهوم حتى لفظياً ولغوياً واشتقاقيا فيه مشكلة، فقد سمعنا من د. محمد عمارة أنه منسوب إلى العالم، وهناك من ينسبه إلى «العلمانية» (بكسر العين)، وهو ما يعني بذلك علاقته بالعلم، والعلم فريضة حثنا عليها الإسلام.

(العلمانية) ـ كما حاولت أن أفهمها أو أحاول أن أفهمها أو في حدود ما تحصلت عليه من معارف ـ يبدو أنه من الصعب أن يوجد لها تعريف جامع لسبب بسيط وهو أنها حصيلة جملة من التطورات الفكرية والعقلية والثقافية والسياسية والأيديولوچية، امتدت عدة قرون هي بالفعل تكاد تكون تاريخ أوروبا الحالي.

والسؤال الآن: كيف يمكن أن نعرّف هذا المفهوم في إطار كل هذه التطورات، لكن ثمت بعض العلاقات التي تعتبر ملامح بارزة، يمكن أن تكون أوجها للعلمانية أو تكون تعريفات مختلفة للعلمانية.

لدينا (طبعاً) الوجه الشائع والسائد والمعروف للعلمانية وهو (الفصل بين الدين والدولة) وهو ما يعني في الحالة الأوروبية الغربية (فصل الكنيسة عن الدولة) لأن الكنيسة كانت تدعم نظام المشروعية للملك، والملك لم يكن يستطيع أن يحكم رغم قوته إلاّ إذا أضفى عليه البابا والكنيسة المشروعية الروحية والمعنوية والتي كانت تكفل له طاعة الرعية أو المواطنين، وطاعة الرعية والمواطنين تتوقف على مفهوم معناه هو أن المرء يطيع الحاكم وأنه يجد معنى وقيمة في ذلك، الكنيسة كانت تكفل هذه المشروعية، والعلمانية لم تكن فقط موجهة للدين، والعلمانية كانت تطوراً كبيراً وشاملاً، لكن الكنيسة كانت في بؤرة الصراع لأنها كانت متحالفة مع الملك ومتحالفة مع (نظارة الحق الإلهي) فهي أول وأخطر المؤسسات التي تنصب عليها جملة هذه التطورات، والعلمانية يمكن القول بأنها موقف معرفي، موقف إزاء الواقع بمعنى أن نعرف الواقع دون إدخال مفاهيم، لا يمكن التدليل عليها علمياً، بمعنى أن الوحي كما أشار د. عمارة هو المعطى الأساسي في تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية ولا يمكن لأي مسلم أو عربي أن يناقش موضوع الوحي لأنه خارج عن نطاق التكذيب والتبليغ والملاحظة وهو ما كشف عنه تطور المعارف الخاصة بالمجتمع الإسلامي (فالعلمانية) من هذا المنظور تعني أن نرى الواقع من خلال المنطق العقلي والذي يمكن أن تقبل مبادئه كافة النفوس في شؤون الدنيا، وهو فهم آخر أوجانب آخرللعلمانية.

وللعلمانية أوجه متعددة، فهناك الوجه الأخلاقي، حيث أصبحت الأخلاق قائمة بوازع من الضمير الفردي الحر أو ضمير الجماعة الحر، بدلاً من قيامها على التلازم بين العقاب والثواب في الآخرة حيث إن الضمير يستطيع أن يميز بين الصالح والطالح بين الخير والشر وفقاً لمعايير وضعية نابعة من الضميرالإنساني.

وهناك وجه نظام المشروعية لأن الكنيسة ـ كما ذكرت ـ قد تقلص دورها عبر حلقات فرعية طويلة جداً من الصراع، مرة مع الملك، ومرة عندما حاولت الدولة فرض ضرائب على أملاك الكنيسة، والكنيسة رفضت، ومرة الدولة تحاول استرضاء الكنيسة بإعفائها من الضرائب إلى آخر ذلك.

حتى أصبح نظام المشروعية الحالي نظاماً قائماً على أن الشعب مصدر السلطات وليس ما يسمى (بالحق الإلهي)، وأصبح حق التصويت العام فيما بعد هو مصدر الشرعية والمعنى للحكومات الحديثة الأوروبية وربما العديد من البلدان الأخرى التي اقتبست منها ذلك.

وأنا في تقديري أن هناك سؤالاً ملحاً وهو:هل منشأ الفكرة يطعن في صحتها أو يدينها؟

فالعلمانية فعلاً نشأت في الغرب وتبلورت في إطار التجربة الغربية المختلفة قطعاً عن تجربتنا، ولكن الغرب لم يعد خريطة، فمنذ بدايات العصور الحديثة إما أنه جاءنا كرها وعسفاً وبالقوة، وإما أننا نحن الذين توجهنا إليه، فلم يعد الغرب وحدة جغرافية منعزلة عنا أو بعيدة عنا، فرأينا الاقتباسات كما أشار الزميل أ.نبيل إلى المصادر القانونية الحديثة التي وضعت واستلهمت المصادر القانونية الإيطالية واللاتينية وغيرها، فبالفعل أصبحنا نواجه هذا الجدل وهذه المشكلة، هل معنى أن مصدر الفكرة هو الغرب يعني أنها صحيحة أو أنها مدانة؟ أم علينا نحن أن نعيد النظر في المسألة وفق ظروفنا؟ وهذا ما سأتطرق إليه وهي أن العلمانية عرفت أشكالاً متعددة في تاريخ تطورها، فكان هناك الشكل الثائر والعنيف والذي كان مناهضاً للدين، وضد الذين كانوا يحكمون بالحق الإلهي، فعندما ذبحوا لويس الثالث عشر كانوا يذبحون النظام بأكمله فهناك قدر من التطرف قد حدث في إطار الثورات الفرنسية والأوروبية، حيث استبعد الدين وأنشأوا المدارس العامة وأقاموا نظاماً تعليمياً وتربوياً حديثاً.

وقد كان للعلمانية أشكال أخرى، هذه الأشكال ليس بالضرورة فيها أن تزيح الأطر الكلية والروحية والمبادئ التي نسميها فطرية كالإيمان بوجود الله والإيمان بالدين الذي يقدم تفسيرات لا يستطيع العلم بأي شكل من الأشكال أن يجيب عنها ، كالقضايا الخاصة بالوجود والعدم، والحياة والموت والغيبيات فهذه مسائل وكليات أخلاقية وروحية كائنة في تكوين الإنسان لا تستطيع العلوم الحديثة أن تعطي لها تفسيرا كالذي يقدمه الدين، وفي نظري هذا الشكل من أشكال العلمانية يمكن أن نفكر في إطاره، لكن خطابنا المناهض للعلمانية يقيم تعارضاً دائماً وتناقضاً دائماً، وحتى الآن لا نعرف هل هذا كما ذكر د. كمال البحث عن النقيض المطلق أم يجب أن نتجنب النقيض المطلق أم هناك نقطة وسط بين الاثنين؟ وفي تقديري النظر إلى الشرق كوحدة جغرافية وثقافية معزولة والنظر إلى الغرب كوحدة جغرافية وثقافية معزولة لا يمكن أن يلتقيا ، وكما ينظر البعض إلى الداخل على أنه أصيل وإلى الخارج أو الوافد على أنه غير أصيل ولا يتلاءم معنا ، فهل يمكن أن نتطرق لمثل هذه القضايا في النقاش؟

د. أحمد كمال أبو المجد :

في الحقيقة أنني أعتبر في كل رؤية وفي كل موقف أشكالا مختلفة ومتنوعة جداً، فإذا انتقينا موقفاً يسع الجانبين فإنني سأجد عدم إنصاف للفكر الإسلامي وهذه وجهة نظري الخاصة ـ كيف ذلك؟

لنخرج الآن من ساحة الاختلاف، ولنر ما الذي يطلبه كل فريق من الآخر فأنا أرى العلماني الذي وضعته في الإطار المتطرف والسبب في ذلك أن في تاريخ الفكر الغربي مستويين، فأنا شخصياً درست القانون الدستوري في جامعة (متشجان) على يد أستاذ مسيحي كاثوليكي وكان يرى أن الدستور الأمريكي قد أسيء تفسيره، لأن الدستور الأمريكي قد جاء بما

يسمونه (سور عال يفصل بين الكنيسة والدولة) فتحول في التطبيق إلى سور عال يفصل بين أمرين آخرين بين الدين والحياة، ولم يفكر واضعو الدستور في هذا، ولم يكن لديهم ما يبرر هذا إطلاقاً وإنما حصل انحراف وانكسار في الفكر الغربي في قضيه فصل الدين عن الدولة.

واليوم عندما أقف أمام رأي علماني متطرف وأطالب الإسلامي، ليس فقط بأن يكون معتدلاً أو يعترف به بل بأن ينفي أساسية جوهره أو ينفي ماهيته بحيث أقول له أبعد الوحي تماماً عن المجتمع، فما رد المسلم أمام هذا العلماني ، إذا كان إسلامه يقول له بأنه نظام كلي شامل وفيه شريعة؟ صحيح قد يكون لنا جميعاً وأنا واحد منهم رؤية، والتفرقة هنا مهمة وأضيف لها شيئاً من التفصيل، الفرق بين المبادئ والتراكيب وصناعة الإنسانية، التراكيب وصياغتها، وموقف الإسلام منها قد لا يكون يفضِّل تنظيماً على تنظيم، وإنما ما وردت فيه المنفعة يرضى عنه الإسلام وقد يرضى عن بدائل مختلفة طالما أنها لا تتعلق بقيمة جوهرية من قيمه، بينما كل ما يطلبه الفكر الإسلامي من التيار العلماني وهو يشترك معه في أشياء كثيرة ألاَّ يتعرض إلى هذه المسألة كالهجوم على الكنيسة، وفصل الكنيسة عن الدولة.

والإسلاميون والعلمانيون تتفق وجهات نظرهم في أهمية حماية حرية التعبير، وحماية حرية الإبداع، وتمكين المخالف في الدين من ممارسة شعائره وحقوقه المدنية كاملة، لكن لا يصح أن تطالب المسلم بأن يتخلى عن ماهيته، بمعنى أن أحد الطرفين يطالب الآخر بالتخلي عن أساسياته والطرف الآخر لا يقول بمثل ذلك، بل العكس يطلب الصلح والاقتراب والتركيز على المشترك والاعتماد المتبادل في قضايا هي في الحقيقة مشتركة، فوجهة نظري الشخصية أرى أن هناك عدم إنصاف للفكر الإسلامي.

بالإضافة إلى هذا فأنا أوافق تماماً على أن المخاوف متبادلة أن يقال

(علماني) ويراد بها الصيغة التي تريد نفي الدين، بينما هناك فعلاً علمانيون كل تركيزهم على قضية الحريات وقضية إبداع العقل، فأنت لا تستطيع أن تطالب المسلم بأن يصل في العلمانية إلى ترك أساسياته بينما المطلوب من الجانب الآخر شيء بسيط جداً فيما يتعلق بالصيغة التي ذكرتها في (فصل الدين عن الدولة) وكلام محمد عبده عندما يقول ليس هناك (ما يدعو لفصل الدين عن الدولة) وللأسف نحن لا نهتم بالتراث ولا نعتني به وهذه إحدى مشكلات الفكر العربي المعاصر، وأنا وإن كنت عادة هادئاً في داخلي لكني استثار جداً في قضية (علمنة القانون) لأني أراها عبثاً تاريخياً، لأن دون ذلك كان ممكناً جداً في الصياغات، ولأن النظام القانوني الإسلامي في معيار المقارنة أقل ما يمكن أن يقال فيه أننا لم نكمل مسيرة تطوره، لأننا قررنا فجأة ألا نكمل طريقنا في غير ضرورة. والحقيقة لابد أن نركز في الحوار على المخاوف الحقيقية، بعد أن أصبح بيننا وبين الغرب لغة مشتركة، والمخاوف الحقيقية في نظري أنني أقول في إطار المرجعية الإسلامية قد نلتقي على الأساسيات لكن شكل الخريطة يظهر أن الفكر المستنير للإسلاميين الذين يقولون بأن المعرفة لها أداتان في الإسلام هما العقل والنقل ـ كما في كتابات د. عمارة ـ يوضح أنه لا تأثير لهؤلاء وأن صوتهم خافت، إذا قورن بصور أخرى تعتبر من أسوأ صور الفكر والتي تنادي (بالحق الإلهي) لأني ما عرفت كاتباً عن التاريخ الإسلامي القديم والحديث يقول إن مصدر السلطة الشرعية شيء غير رضا المحكومين إلاَّ أن يكون شخصاً لا يؤخذ به وفي الحقيقة هذه إشكالية من الإشكاليات، المخاوف المشروعة والمخاوف غير المشروعة، ولماذا لا نلتقي على الـ (Items) أو على عناصر محددة ونصمم عليها تصميماً ليس معه فصال، وأرجو أن تكون المناقشة مثمرة ونبحث عن المخاوف ونتفق عند نقطة التقاء.

د. عبد الصبور مرزوق :

أريد أن أبدأ من حيث انتهى كلام أستاذنا الدكتور/ كمال أبو المجد، لأنني منذ زمن وأنا أطالب بمثل هذا اللقاء بين العلمانيين والإسلاميين، المعتدل منهما والمستقيم والمستنير، لأنه في الحقيقة عندما نحصر القضية في إطار المناقشات الأكاديمية البحتة فلن ننتهي إلى شيء لكن أمامنا مشكلة موجودة في الساحة بالفعل وهي الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، هذا الصراع يؤدي إلى تفاقم الخلاف ومزيد من سعة الفجوة بين الطرفين باعتبارهما في النهاية نتاج أمة أو عصب أمة أو مستقبل أمة ينبغي أن يلتقي على كلمة سواء.

والذي يحدث حالياً ـ مع الأسف الشديد ـ هو إصرار من كثير من العلمانيين على إطلاق مصطلحات تزيد هوة الخلاف اتساعاً، كوصف الإسلاميين بأنهم (ظلاميون) (متخلفون) (رجعيون) في الوقت الذي فيه الطرف الآخر (الإسلامي) يعطي من نفس الكيل بالنسبة للعلمانيين ويصفهم بأنهم (كفرة) (ملحدون).

في الواقع في كثير من اللقاءات مع أصدقاء من العلمانيين أشعر أنه لا يمكن أن يكون بيننا أي نوع من ابتعاد الرؤية أو اختلاف الرؤية أو التفاوت الحاد بين وجهتي النظر، لأننا نتاج نسيج واحد، أو ثقافة واحدة، ورؤية واحدة وأتساءل: لماذا إذا عُرضت أفكارنا مكتوبة في الصحف أو معروضة في التلفزيون أو حتى في اللقاءات المختلفة يبدو هذا الخلاف؟.

وأتصور أنه من الممكن أن يكون هذا الخلاف صناعة طرف آخر يهمه أو يسعده أو من مصلحته أن يبقى هذا الخلاف مشتعلاً بين ما يسمى بـ (التيار العلماني) و(التيار الإسلامي)، وأنا هنا أتهم الحكومات وفي تقديري أنها صاحبة المصلحة في أن يظل هناك خلاف بين طبقات الأمة أو بين النخب الفكرية سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية، وذلك حتى تظل

الأمة مشغولة بأمورها ولا تهتم بما يجري على الساحة أو على الطرف الآخر.

كثير من العلمانيين كل همهم الآن نقد الإسلام والهجوم على الإسلام وتشويه رموز الإسلام، وطرح قضايا ليس من المصلحة العامة أن تطرح وأنا أقول إنه من المهم والمفروض في مثل هذه اللقاءات أن تكون مقدمة للدعوة إلى حوار أو إلى مصالحة بين هذين الطرفين من العلمانيين والإسلاميين كما تم التفاهم وتمت المصالحة بين الإسلاميين والقوميين، وحتى ننتهي إلى كلمة سواء وحتى لا يكون بأسنا بيننا، فينبغي أن نصرف اهتمامنا على مواجهة السلبيات التي تتعرض لها مصر والأمة بوجه عام بل والعالم كله.

وفي مواجهات كثيرة مع بعض هؤلاء كنت أشعر أنهم لا يعرفون شيئاً عن جوهر الإسلام - مع الأسف الشديد - يعني يحكمون عليه بأحكام مسبقة أو بأحكام منقولة عن مستشرقين أو غير مستشرقين ورؤى ليست من نتاج دراستهم أو متابعتهم للفكر الإسلامي أو لتياراته واتجاهاته، فأرثي لهم لأن الناس أعداء لما جهلوا، واستشعر أن هذا يوجب علينا أو على كل النخب المستنيرة أن تسعى إلى إنهاء أو تقريب أو إغلاق هذه الفجوة التي تؤدي إلى هذا الخلاف، لأننا عندما نحاول أن ننقل القضية من نطاق الحوار الأكاديمي إلى نطاق آخر نتساءل: ما الذي يريده العلمانيون لمصر مثلاً؟ وما الذي يريده الإسلاميون؟ في يقيني أن الطرفين يلتقيان على نقطة واحدة وهي أنهم يريدون المصلحة والخير للبلد في هذا الاتجاه.

إذاً ما الطريق؟

وهنا يبدأ الاختلاف، أحدهما يقول العقل والعقل وحده هو الذي يحدد الطريق؟ والآخر يقول العقل وحده لا يمكن أن ينتهي إلى كل الأمور التي تحقق المصلحة بل الشرع مع العقل، فمهمة الشرع والعقل واحدة، وفي نظري أننا بهذا نستطيع أن نلتقي على نوع من التقريب في الوسائل التي تحقق المصلحة للبلد، ويمكن أن نلتقي على رؤية مشتركة لا تؤدي إلى ابتعادنا

ولا إلى تشتيت قوانا في مواجهة هذا الوضع الخطير الذي ينبغي أن نلتقي فيه على كلمة سواء.

أضيف أيضاً أن هناك قضايا شديدة الحساسية وشديدة الأهمية لرفع عالمنا الثالث، وهو أن العالم الغربي الآن يحتكر الوفرة والصرعة، يحتكر الوفرة والسلطة والقوة، ويمارس سلوكيات شديدة البشاعة بالنسبة للإنسان كإنسان، فمثلاً فائض (الزبد) في (هولندا) يرمى به في المحيط وفائض القمح يحرق بينما في العالم الثالث أناس لا يملكون حتى اللقمة التي تسد رمقهم، كيف لا يمكن أن تكون هذه القضايا التي تشغلنا فعلاً ونحتشد حولها سواء كنا علمانيين أو إسلاميين، حتى نقول كلمة أو نصنع موقفاً بدلاً من أن نشغل أنفسنا بمثل هذه الصراعات حول (الرجعية) (التقدمية)، وما إلى ذلك من الأمور.

أدعو أن تلتقي النخب الإسلامية والعلمانية ما دامت تمتلك الرؤية العلمية الصحيحة وما دامت تمتلك النهج الفكري الصحيح فهي بوصفها نخبة قادرة على القيادة وتوجيه طاقات الأمة كلها إلى ما يمكن أن يفيد وينفع الجميع.

د. كمال أبو المجد :

د. عبد الصبور مرزوق مشكوراً ذكر التحديات الخارجية التي تواجهها الأمة، وفي نظري أنه يمكن أن تزداد مواطن اللقاء والتقارب بين الإسلاميين والعلمانيين إذا ركزنا كذلك على مشروع النهضة الداخلية.

على سبيل المثال في قضايا (الإبداع)، (العقل)، (الحرية) وكلها شروط للنقد، وإذا اشتغل بها الجميع فسنصل إلى مشروع للنهضة الداخلية، فإذا كنا نتكلم عن حوار الأديان وأن هناك أموراً مشتركة بين المسيحية والإسلام مثلاً، أفلا يمكن في إطار مشروع نهضوي أن نكشف احتياجاتنا الحقيقية ونبني على الأمور المشتركة بين الطرفين؟ فهناك قضايا غير متوقفة على

هذا الخلاف، فهل ينكر أحد أن أداء الإنسان المصري أو العربي أو المسلم أداء منقوص، وأن منظومة القيم المحركة ـ أياً كانت مصادرها ـ هي الفريضة الغائبة وأن قضية الحرية عموماً قضية مهضومة، وأن قضية الديمقراطية الحقيقية لا وجود لها، فهناك قضايا أتصور أن الممارسة فيها ستزيد المعتدلين على الجانبين، ومن المؤكد أن في التيار الإسلامي بفصائله توجد فيه مواضع ومساحات فيها نقص خطير للوعي بقضية الحرية والممارسة المشتركة ستقلل من نسبة المتطرفين على الجانبين، فمشروع النهضة الداخلية لابد أن نضيفه إلى قائمة التحديات الخارجية ولا أتصور أن تحقق الأمة شيئاً وهي في حالة حرب أهلية ثقافية.

د. عبد الوهاب المسيري :

في الحقيقة أنا لا أرفض المصالحة بين الإسلاميين والعلمانيين، فأنا ـ كما هو معروف ـ رجل مسالم للغاية، لا أخوض الحروب ولا المعارك وإنما أجلس في منزلي أقرأ وأفكر وأقرأ وأكتب وبالتالي أنا لا أقف ضد المصالحة، إنما المصالحة هي التي تقف ضدي.

الواقع أن كلمة (العلمانية) كلمة خلافية إلى أقصى حد في المعجمين الغربي والعربي، وقد كُتب الكثير عنها في المعجم الغربي ومعظم ما كُتب متناقض مع نفسه، أما في المعجم العربي فحدِّث ولا حرج فمثلاً (أ. عزيز العظمة) في كتابه (العلمانية من منظور مختلف) يستخدم الكلمة ويعطي لها أربعة أو خمسة معاني متناقضة، وقد قرأت تعليق د.سيف على هذا الكتاب وقمت بدراسة مباشرة له، فمثلاً تارة نجد كلمة (العلمانية) يمكن أن تتعايش مع مطلقات وقيم، ولكن في صفحة أخرى لا تعايش البتة مع المطلقات ولا القيم. ولذلك نجد مثلاً (مسألة الجزية) تصبح تاريخاً ومعلماً أساسياً، وأنا كمسلم لا أعارض رفعها، بل أطالب برفعها، لكن في إطار من

المرجعية الإسلامية، لكن ترفع هكذا دون العودة إلى مرجعية، فهذا لا يصح لأن المرجعية مسألة أساسية. كما نجد أن معظم تعريفات (العلمانية) تفتقد لإطار المرجعية سواء في المعجم العربي أو المعجم الغربي. وكلمة (علمانية) تعني ضمن ما تعني (رفض ما وراء الطبيعة) ولكن كل تعريفات العلمانية (ملوث) بما وراء الطبيعة، بمعنى أنه يتضمن منظومة أخلاقية، فهل هذا يعني أننا جميعاً هنا غير علمانيين أم إننا علمانيون؟ أم معادون للعلمانية الغربية أم ماذا بالضبط؟

وقد وجدت الأفعال التالية في المعاجم الإنجليزية مرتبطة جداً بالعلمانية.

(DESANCTIFY) بمعنى (ينزع القداسة) (DEGLORIFY) بمعنى (ينزع الجلال) (DECONSTRUCT) بمعنى (التفكيك) وهو أهم هذه الأفعال على الإطلاق وأكثرها شيوعاً، وهذا الفعل يعني أنه لاشيء وراء الطبيعة، وتوجد مجموعة أخرى من الأفعال التي تبدأ بـ (DE) وهي بادئة تعني (النفي) أو (نزع صفة ما) تماماً مثل «مابعد الحداثة» فما هو المضمون الإيجابي للعلمانية إذا؟ وكل هذا يدعونا إلى التساؤل: هل العلمانية تقبل الإطار المرجعي أم لا؟ تقبل بالمطلقات أم لا؟ تقبل بالقيم أم لا؟

إن حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة لوجدنا أن العلمانيين العرب يقبلون (المطلقات) و(القيم) وبالتالي أسمي علمانياتهم «علمانية جزئية» في مقابل (العلمانية الغربية) وهي علمانية شاملة، وهذه لم تتضح معالمها إلا بعد سنة 65إفرنجي وهذه نتيجة دراسة طويلة عن موضوع مرتبط بالعلمنة الكاملة للنخبة الحاكمة، فما عادوا يدرسون (اللاهوت) وأصبحوا لا يعرفون (اللاتيني) أو (اليوناني)، وكلينتون هو الثمرة الحقيقية لهذه العملية، وكل هذا يثير قضايا مثل حرية الفكر، حرية التفكير، حرية الإبداع.

هل يمكن أن يكون هناك إبداع مطلق؟ أم أن الإبداع يتم داخل إطار؟ ومن الذي يحدد الإطار؟ ومن أين سنأخذ هذا الإطار، نعم لابد أن نحرر

العقل والفكر معاً، ولكن إلى أي مدى؟ هل إلى المدى الذي تقول معه الفتاة (هذا جسدي ملكي وأنا حرة فيه) ولابد أن نحرر العلم، لكن هل العلم له مطلق الحرية في التجريب، وماذا عن الاستنساخ، حتى الرئيس الأمريكي وقف ضد الاستنساخ، وهنا يمكننا أن نسأل ما الأساس الفلسفي الذي جعله يقف ضد الاستنساخ؟ وما الأساس الأخلاقي الذي جعله (يرفض)؟ وكلها أقوال تستند إلى (الميتافيزيقا) أو ما وراء الطبيعة وأنا هنا ضد هذه الميتافيزيقا لأنها قذرة لا تفصح عن نفسها بينما (الميتافيزيقا الإسلامية) نظيفة لأنها تعلن عن نفسها، فهي من البداية تصرح بأن هناك (إلهاً)، (ملائكة) وتدعو إلى الإيمان بذلك، أما الآخرون فيقولون (علم)، (تكنولوچيا) وكلها في النهاية (ميتافيزيقا) مائة في المائة، لكنهم في الواقع يخبئون (الميتافيزيقا) تماما مثل النظام العالمي الجديد، الذي ينتج القنابل النووية ويخبئها.

أنا أعتقد أن المشكلة الأساسية في تعريف العلمانية تتمثل في اعتباره فصل الدين عن الدولة، وهنا لابد أن نسأل، أي دين؟ وأي دولة؟ فالدولة التي تحدث عنها هذا التعريف في القرن التاسع عشر كانت دولة صغيرة، لم تكن قد تطورت بعد مؤسساتها الأمنية ولم تكن ذراعها طويلة تصل لكل المواطنين،أما فصل الدين عن الدولة، فهل يحدث هذا في الحياة العامة للأفراد أم في حياتهم الخاصة أيضاً؟ وهنا يلزم الصمت. وإشكالية أخرى تتمثل في أننا نتصور أن العلمانية أفكار تستورد وتنتقل بينما العلمانية ليست أفكاراً إنما هي ممارسات، فهل المائدة التي نحن جالسون عليها الآن علمانية أم إيمانية؟ إن المنتجات الحضارية مهما كانت من البساطة لها مضمون أيديولوچي وهذا محور مهم وسنجد أن المسألة ليست في الأفكار وإنما في الممارسات، والممارسات موجودة في كل المجتمعات بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، وأنا في تصوري أهم آلية للعلمنة في العالم هي (توم وجيري)، لأن هذا الكارتون يحمل المنظومة (الدارونية) ولا يحمل أي

مفهوم لأي قيمة أخلاقية، حيث يبدأ بالصراع، وينتهي بالصراع، مقتبسة من قيم (عدمية)، فهل العلمانية هي (العدمية)؟ هذا السؤال مطروح.

ويجب هنا أن أثير مرة أخرى ـ قضية «حرية الفكر» هل هي مسألة مطلقة، سئلت في فرنسا مرة، هل يمكن أن تكتب كتاباً عن الإلحاد في الإسلام فذكرت لهم أنني حينما كنت طفلاً في دمنهور، كنت أطالع الكتب بشغف، وقرأت كتاباً عن تاريخ الإلحاد في الإسلام، وأثرَّ فيَّ الكتاب تأثيراً عميقاً، حتى ألحدت ولكن والدي قال اتركوه حتى يهديه الله، فالمشكلة كانت مشكلة طفل صغير أو صبي عنيد قرأ كتاباً وتأثر به ولكن المشكلة الآن أصبحت مختلفة.

فدعاة الإلحاد عندهم قنوات فضائية وأحزاب سياسية وجرائد ومجلات فالإعلام أصبح أشد قوة من الدولة ذاتها، فالمسائل مختلطة ولذلك دعوني أنهي كلمتي بهذه النكتة الظريفة وهي أن سيدة فاضلة جداً كانت تدعي أنها علمانية وتصلي في نفس الوقت، فقالت لي يوماً ها أنا ذا علمانية ومؤمنة فما المانع من ذلك؟ قلت لها صحيح أفكارك أنت هي التي ستذهب إلى النار، أما أنت فستذهبين إلى الجنة حتى أتخلص من الموقف وشكرا.

د. أحمد كمال أبو المجد :

أحيانا نجد أن البعض يفترض أن اللحظة الحالية هي أقصر اللحظات وأنها نهاية اللحظات، حضرت مؤتمر المرأة في الصين ورأيت (Main stream) للحضارة الأوروبية وفي نفس الوقت رأيت ما يدور في العقل الباطن(subconscience) في قضية مساواة المرأة، وفي الشهور الأخيرة - لسبب قانوني عملي - تابعت ومازلت أتابع جميع أحكام المحكمة العليا الأمريكية فيما يتعلق بقضية المساواة التي كشفت وراءها اضطراباً هائلاً وحيرة، والكلمة الأخيرة لم تقل وبعضهم يقول مثل ما يقوله الداعون إلى عودة المرأة إلى البيت والبعض يقول لا تكرموا المرأة فالتكريم لها تكريس للطراز القديم الذي لا أساس له إلا هيمنة الرجال في المجتمعات السابقة، وحتى هذه القضايا من الزاوية القيمية المقولات القانونية فيها مازالت بغير أساس، فنحن أحيانا نستعجل الأمور في بعض القضايا المتعلقة أيضاً بحرية التعبير، فمنذ أربعين سنة ماضية كانت صيغة حرية التعبير فيها تكافؤ نسبي أو تقارب بين قدرة المرسل وقدرة المستقبل، أحدهما كالآخر حتى لو كتب أحدهم مقالة سوف يرد الآخر عليها مثلاً بربعها، إذاً كان هناك تكافؤ وبالتالي كان المستقبل قادراً على أن يحتفظ بملكاته النقدية مثل المرسل فتستمر بذلك عملية الحوار.

أما اليوم المرسل عبارة عن عمالقة، والمستقبل ضئيل ومنكمش وبعد ذلك كلنا سيتعرض لهذا الأمر، وبالتالي قدرتنا على نقد هذا الطوفان تتضاءل، لأنني أسأل أين هي حرية التعبير؟ لأن حتى مشاركتي فإنهم في أمريكا يقدمونها بمفهوم معين ويقولون لأنها مرتبطة بإقامة مجتمع ديمقراطي، لذلك يشددون جداً في رقابتها، إنما أنا ديمقراطيتي مشكوك فيها، والتعددية قد تكون أحيانا ظاهرة، فكل ما يتعلق بحرية التعبير أيضاً يحتاج إلى وقفة، واستناداً إلى ما ذكره المتحدثون لا أستطيع أن أقول إن الواقع المصري فيه استواء للرذائل أو للنقائص، بمعنى أننا إذا كنا نأخذ على المجتمعات الغربية

أنها لم تضع حدوداً للفكر، نجد أن بعض القضايا تظل في الجانب الآخر، وبالتالي هذه المرحلة تقتضي التحريض على التجديد، مثل قضية التوافق فضيلة، التوافق المطلق موات، تماماً مثل نظرة الإدارة إلى الجامعة ،أنها هادئة إذاً الشباب بخير، بينما هذا معناه أن الشباب قد مات إذاً نحن بحاجة إلى التحريض، حاجتنا إلى التقييم، ولكن كيف نمارس المعركتين في وقت واحد، يمكن هذا اللقاء يمكنا من المصالحة ليس بين فريقين وإنما بين اعتبارين يتنافسان نحو هدف واحد.

د. سيف عبد الفتاح :

في الحقيقة أنا أريد أن أضع الموضوع في دائرته الأكثر اتساعا كما كان اتجاه ومسار الكلام الأخير، وأريد أن أشير إلى بعض ملاحظات هامة في هذا المقام.

الملاحظة الأولى

الالتباس لا يخص مفهوم العلمانية وحسب لأن القضايا التي نجترها وتتكرر منذ افتتاح القرن وما قبل ذلك كلها أصبحت قضايا من الأمور التي نمارسها ولكن بأشخاص وبكلمات تختلف على حسب الحاجة وعلى حسب الفرقاء الذين يتكلمون في مثل هذه الموضوعات، وسؤال آخر متى يحدث الالتباس؟ متى يحدث الالتباس بصدد مفهوم العلمانية إن كنا لا نعتبره الآن وفي حدود هذه الجلسة مجرداً. لكن العلمانية كما يذكر د. عبد الوهاب المسيري هي نموذج أكبر وهي أكبر من مفهوم، نموذج إبشاري له نمط يولد نمط حياة، ومن ثم أظن أن العلمانية نموذج والمفروض أن نميز ونربط في آن واحد على ما في ذلك من تمايز واتصال بين العلمانية كنموذج والعلمانية كمفهوم، العلمانية كعملية، العلمانية كعلاقة ونحن كذلك لنا علاقة بمثل ذلك المفهوم.

الملاحظة الثانية

* وأريد كذلك أن أتحدث عن مسألة مهمة وهي (ماقبل المفهوم) فالحالة المفاهيمية عندنا ـ حتى في الإطار الأكاديمي وللأسف الشديد ـ حالة شديدة الاختلاف وفيها نوع من الانحراف الدلالي كما يقول د. عبد الوهاب المسيري، فلم يعد يفهم بعضنا البعض، وأصبحنا لا نتكلم بالكلمة التي تصل، وفقدت اللغة وظيفتها الأساسية في الاتصال فأصبحت تحقق الانفصال، وأحدثت أيضاً حالة من حالات الفوضى المفاهيمية، فوضى في الإدراك وفي الحل قد لا يتعلق ذلك بوضع المفهوم أصلاً، لكن في حمل المفهوم وإدراكه وفي استعماله.

الملاحظة الثالثة

نحن مطالبون بأن نتخذ مواقف لا أقول مواقف حربية بل مواقف تقوم على أساس الإدراك للمفاهيم الحضارية الكبرى التي نقلناها من الغرب، هذه المفاهيم هي التي تحكمت في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأظن أن كل المفاهيم المشتقة والموجودة في علم السياسة وفي علم الاجتماع ظهرت بسبب التحيز الأساسي للنظرة مثلاً للدين أو للنظرة إلى (التجديد) وكيف يكون؟ للنظرة إلى التراث، للنظرة لمفهوم الثقافة، للنظرة إلى (العالمية أو العولمة)، وهنا أظن أن كلام (علي شريعتي) حول جغرافية الكلمة مهم جداً، فالكلمة لها جغرافية وعندما أنقلها لابد أن يكون لدى الإحساس بالزمان والمكان، هذا الإحساس هو الذي يضفي على المفهوم فاعلية أو قصورا أو غيره، وكذلك كلمة (مالك) عن الصحة والصلاحية، فنحن نضيع إسلامنا ببعض سلوكياتنا؛ فالفكرة يمكن أن تكون صحيحة لكننا نحن بسلوكياتنا يمكن أن نضيعها بشكل من الأشكال، والأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري أشار إلى الفكرة الخاصة التي عند (عزيز العظمة) وكتاب (عزيز العظمة) كان مهماً لأنه كان من منظور مختلف، لكنني وجدت شيئاً

عجيباً جداً أنه يذكر (الحتمية العلمانية) وأنها موجودة شئنا أم أبينا، تماماً مثل (حتمية العولمة)، فنحن في عصر الحتميات، وعصر النهائيات وكل هذا مشكلة حقيقة، ثم لما توجه ناحية التراث، وتناول كتاب الزرنوجي (العالم والمتعلم) وهو كتاب قيم جداً، نراه قد ترك كل الكتاب وتمسك بنقد عبارة واحدة فيه وشهَّر بالتراث، هذه العبارة معناها (أن الشخص الذي يدخل مجال العلم فإن وجود القمَّل في رأسه يورثه النسيان) ثم حكم على التراث حكماً شديداً معناه أنه تراث غير نظيف ومقزز، رغم أن (الزرنوجي) يقول فيه كلاماً طيباً في أول الكتاب وعبارة جميلة وهي (أن المسلم عليه أن يفقه حاله) ونحن فعلاً بحاجة إلى مصطلح (فقه الحال)، والحقيقة الزرنوجي يريد أن يقول مامعناه: إن التلميذ لابد أن يذهب إلى الدرس وهو نظيف حتى يفهم وهذا محمل طيب، فلماذا حملها على المحمل الثاني؟، أنا لم أفهم ولما كنت في ألمانيا وقابلته عن هذه المسألة فلم يعط لي جواباً، لكنه موقف من التراث، وأنا أظن أن الكلمة التي قالها سيادة المستشار طارق البشري المرة الماضية كانت مهمة جداً، والقضية أننا نريد أن ننسِّب المطلق عندنا، أي نجعله نسبياً وكذلك إطلاق الخاص عند الغرب، فنحن حيث نريد أن نؤمن يأمروننا بالشك وحيث نريد أن نشك في الاجتهادات الغربية يأمروننا بالإيمان فالأمر هنا معكوس بشكل كبير جداً، وهو أيضاً يقيم عقلية تقليد شبيهة جداً بعقلية التقليد التي في المباحث التاريخية أو في التراث.

وأقول أيضاً إن صفة (المدني) أيضاً ملتبسة، هل المدني ضد العسكري أم المدني من المدنية، أم المدني ضد الديني؟ و(أرنولد) عندما تكلم عن الثقافة المدنية قال إنها تتبع الثقافة التقليدية، وعندما تكلم عن الثقافة التقليدية ذكر تلميحاً وتصريحاً أنها الثقافة الدينية، وتكلم عن (العلمانية) وتكلم عن (الرشادة)، وأنا أقول إن كثيراً جداً من المفاهيم الغربية حينما تأتي ونحن نستهلكها نخلق حالة من حالات ثقافية مستقطبة أو ثقافة الاستقطاب، وهذا لا يعني أن المفاهيم التراثية بدأت تدخل هذه اللعبة،

وكذلك لماذا صار الوافد والموروث مفارقاً؟ ولماذا لا ندخل في إطار مفهوم الأمة بمعنى الجامعية؟ ولماذا فقدت الأمة معناها في الجامعية وأصبحت كما تفضلتم في حرب أهلية ثقافية؟

* وأنا أطرح سؤالاً كيف أن المفاهيم الغربية نشأت في هذا الزمان ولا تتحدث عن ذاكراتها التاريخية في الحضارات الأخرى، وكانت هذه المفاهيم قد فسدت احتكارياً، (الديمقراطية والتسامح السياسي) وكأن التسامح السياسي غير موجود إلاّ في الديمقراطية، و(الديمقراطية التداول السياسي) وكأنه غير موجود إلا في الديمقراطية. نعم، الديمقراطية عملت آليات وآليات مهمة جداً لا شك في ذلك، وهي من أنظف الصناعات البشرية.

لا أحد ينكر ذلك، لكن لماذا هو يعطي مفاهيم ويعتبر هذه الاحتكارية بالنسبة لذلك المفهوم، وأن الحضارات الأخرى ليس عندها مثل هذه المفاهيم، هذه التلازمات تحتاج منا إلى البحث والنظر.

* مقوله (الغرب فينا) أنا أقول بها كما يقول بها د. عبد العليم، لكن ليس معنى ذلك أن الغرب أصبح واقعنا، وعندما نتكلم عن هذا الواقع نصفه ونحلله ونفسره، لكن أقر تعاملي له كمحتل، وكل ما في الأمر أننا نضع أعيننا على الواقع الغربي فينا.

* وكما قلتم سعادتكم ماذا أفعل في ديني؟ وهو يقول الدين الحياة، أو الدين للواقع فصعب جداً أن يقال مثل ذلك وأن اتخلى عن أساسيات ديني، ونحن ورثنا منذ مفتتح القرن الحالي شيئاً وأصبحنا نمارس أعلى حد من العقلية السيادية. سجال شديد جداً على مفاهيم ربما هي لا تضيف إلى ذلك الواقع ولا إلى نهضته من قريب أو من بعيد، وعندما تكلمت عن مفهوم الثقافة المدنية عند (أرنولد) اقترحت ثقافة (السفينة) وهو ما ورد في حديث رسول الله (ﷺ) وأننا جميعاً في سفينة واحدة وعلينا أن نصل بها إلى بر الأمان فردوا عليّ قائلين: وهل هذا يعتبر مفهوماً عالمياً، هذا مفهوم

فطري، وثقافة (السفينة) تحتاج منا إلى أن نجتمع وفق عناصر عقد فيما بيننا، وحتى لفظ الحديث يشير إلى هذا المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم (كمثل قوم استهموا) واستهموا تعني أن هناك عقداً وأن هناك نصيباً لكل واحد فيخرج لي أحدهم ويقول هذا ليس كلاماً علمياً، فقلت له: وهل ترى حتى يكون كلامي علمياً أن أقول (البروفيسور محمد قال) أم أقول: (سيدنا أرنولد) فالمسألة أن معنى الجماعية في الثقافة هو كل ما ينفع هذا الوطن، كل ما ينفع هؤلاء الناس، كل ما ينفع هؤلاء البشر الإسلام يحض عليه ويؤكد عليه، ولا أمة بلا جامعية، فهذه قضية مهمة جداً، فإن تفرقت فقدت معنى الأمة.

د. أحمد كمال أبو المجد :

وجهة نظري أننا مسلّمون بأن هناك اقتباساً في المفاهيم وأن هذا الاقتباس بعضه من الترخص في استعمال المفاهيم، ود. نبيل لما بدأ قال استراتيجية لتكريس الاقتباس للراحة النفسية وللاطمئنان من المخاوف المتبادلة، وأرى أن أقصر الطرق هو أن نتعرف على ما سبق لكل مقترح من الطرفين، وأعتقد أننا سنجد في ذلك معالم تحتمل الاشتراك، ولأنه يبدو أننا من الشعور العميق بالعجز عن تغيير العالم الكبير من حولنا انصرفنا للحروب الأهلية، لأننا لا نستطيع أن نخوض حرباً غير أهلية، لذا فإن هذه المرحلة التاريخية هي أحوج المراحل التاريخية إلى إنهاء الحرب الأهلية الثقافية حتى يستطيع المثقفون أن يؤدوا شيئاً من الدور الذي لا يؤدونه، وكلنا مجهدون وفي حاجة إلى الحوار الهادئ الملتزم بالموضوعية والأخلاق المتجنب للعنف اللفظي.

أ. سيد ياسين :

الحقيقة لقد استفدت من كل المداخلات التي قيلت بدءاً من التوضيح الهام لطرح الزميل/ نبيل عبد الفتاح في توضيح المفاهيم الهامة في استراتيجية التشويه ويمكن هذه الاستراتيجية أحياناً تمارس من كلا الجانبين، من جانب الإسلاميين حين يختزلون العلمانية ويرونها مرادفة للكفر والإلحاد، وهناك كتابات تحمل هذا المعنى، أو من جانب العلمانيين حين يختزلون أفكار التيار الإسلامي في بعض المقولات، إذاً على كلا الجانبين هناك ممارسات أعتبرها ممارسات خاطئة، ولكن أخطر هذه الممارسات أن نتهم إنساناً بالكفر وبالإلحاد فهي مسألة بالغة الخطورة، وضد أي قيمة إسلامية، وضد أي قيمة ليبرالية معاصرة، ورد كثيراً في الكلام أن هناك حرباً بين المفاهيم، هل هذا صحيح؟ وهل هذا هو الوضع الصحيح للمشكلة؟ أم أننا جميعاً حول هذه المائدة حتى الآن لم نتطرق إلى صلب المشكلة؟

والواقع أن صلب المشكلة هو صراع بين مشاريع وليس بين مفاهيم. في الواقع (العلمانية) جزء من مشروع حضاري له سماته الخاصة، والذين ينقدون العلمانية من الإسلاميين لديهم مشروع آخر، فلابد أن نبدأ البداية الصحيحة، هناك مشروعات في الواقع، وهذا الكلام ليس كلاماً فكرياً بل هذا استقراء في الواقع، هناك مشروع الدولة الوضعية العلمانية، وهناك المشروع البديل والنقيض الذي تتبناه بعض تيارات الإسلام السياسي، وتريد إنشاء ما يمكن تسميته (دولة إسلامية) أو (حكومة إسلامية).

فلنبدأ البدايات الصحيحة فهي ليست حرباً بين المفاهيم ولكنها صراع وتنافس بين مشروعين: مشروع قائم في شكل الدولة العلمانية الوضعية الراهنة أياً كانت صيغتها (جمهورية)، (ملكية)، (ديكتاتورية)، (عسكرية) ومشروع بديل ونقيض يحاول أن يحل محلها (محل هذه الدولة القائمة)، هناك أسلوبان حتى الآن: أسلوب بالقوة واستخدام العنف والإرهاب

حتى لو تم ذلك فيه قتل الأبرياء كما نرى من جماعات الجهاد وغيرها، وأسلوب آخر يقول باستخدام قواعد الديمقراطية المطبقة وبالمشاركة في المجتمع السياسي.

إذا وضعت جماعة (الجهاد) وغيرها من الجماعات التي تؤمن بالإرهاب وسيلة في التغيير ونقل الدولة العلمانية الراهنة إلى دولة دينية فأعتبر هذا رمزاً لها فهي جماعات إرهابية، ويمكن أن نعتبر محاولة حزب الوسط الذي يمثل التيار الإسلامي محاولة للتغيير من خلال آليات ديمقراطية، فيكون بذلك المشروع واحداً بين الجماعات المتطرفة، وحزب الوسط بمعنى أنهم يريدون تطبيق ما يسمى بدولة إسلامية محل الدولة الراهنة، ودولة إسلامية تطبق فيها كما يقول التيار الإسلامي الشريعة الإسلامية، وتيار آخر يقول إن الشريعة عندنا أو مبادئ الشريعة الإسلامية هي أساس الشرعية، وبالتالي فإن الشريعة مطبقة وهذا المطلب ليس له معنى.

* إذا أردنا أن نناقش موضوع (العلمانية) في مقابل (عدم العلمانية) نناقشها في إطار المشروعية في عنصر واحد من عناصر متعددة في مشروعين موجودين ومتنافسين.

* الأمر الآخر الذي ركز عليه كثيراً أ.د. محمد عمارة الموروث والوافد وهذه المسألة تحتاج إلى نقاش طويل كما قال د. سيف وبعض الناس أو الدكتور عبد العليم وهي أن الغرب قد تحول إلى بنية ميتافيزيقية لدى أنصار التيار الإسلامي، وقد وقع البعض في تطرف مضحك حيث قالوا إن الحضارة الغربية حضارة مادية ملحدة كافرة، أستاذنا الدكتور/ زكي نجيب محمود أخطأ في رأيي في كتابه المعروف (الشرق الفنان) حيث زعم أن الشرق متخصص في الروحانيات والغرب متخصص في الماديات، هذه ثنائيات زائفة، أليس في الحضارة الغربية جوانب روحية؟ وأليس في حضارتنا العربية الإسلامية جوانب مادية؟.. فهذا إنكار للتاريخ الأوروبي

والتاريخ العربي والإسلامي، فهذه مسألة زائفة مسألة الموروث والوافد، وكأن الأصل استنكار لما يسمى الوافد، وتكريس ما يسمى الموروث، هذه دعوة للجمود الفكري والاجتماعي والسياسي.

والأستاذ الدكتور كمال عندما قال إنه كانت هناك لحظة تاريخية إما أن نجدد الشريعة و الفقه الإسلامي أو نقوم باستيراد القانون من الخارج، لماذا اعتبر هذا نوعا من الاستسهال؟ وهذا خطأ من؟ والواقع أنه في ذلك الوقت قد حصل تدهور شديد في الممارسات الفقهية والتفكير الفقهي وكانت المسألة تحتاج إلى مجهودات تستمر لعقود طويلة لإحياء الفقه الذي لم يتم حتى الآن في رأيي، وصانع القرار في ذات الوقت ـ كان مشغولاً بمشروعه التحديثي أعني (محمد علي)، ماذا يفعل صانع القرار؟ هل ينتظر إلى أن يتم تحديث الفقه الإسلامي؟ ولابد أن نضع في اعتبارنا ما نسميه (الاعتبارات العملية) ضد صانع القرار، إذا كانت الثورة الثقافية الإسلامية لم تحدث وهذا الفكر لم يحدث، ماذا يفعل صانع القرار وهو يريد إنشاء دولة.

* أمر آخر هام، نحن نقتبس أحيانا، والدكتور سيف يذكر أن تعبير الاقتباس تعبير مخفف شيئاً ما أو دبلوماسي ونحن في الحقيقة ننقل أحياناً مفاهيم الخارج لكننا نسينا ما ذكره أ. نبيل عبد الفتاح، أنت تنقل أحيانا ولكن تبيئ المفهوم، كما حدث من إبداع الفقه القانوني المصري والقضاء المصري، وعبقرية القضاء المصري أنه مصَّر (أو فسر) ما استمده من الخارج.

الدكتور السنهوري وضع التقنين المدني الجديد سنة 48 واستمده من عشرين مصدراً منها القا[illegible] ـي والألماني والشريعة الإسلامية، فسأله بعض خصومه، [illegible] القاضي حين يفسر النص؟ فقال لهم فلينس مصادر القانون، وفعلاً القاضي المصري أبدع، وهناك نظريات قانونية خالصة ليست موجودة في فرنسا ولا في ألمانيا أبدعتها المحاكم المصرية،

وهناك إبداعات للفقهاء المصريين، وكما في إبداع المحكمة الدستورية العليا، هناك فقه مصري خالص.

إذاً قضية الوافد والموروث أعتبرها من القضايا المزيفة التي شغلتنا كثيراً، وهي نوع من الثنائيات الزائفة وهذا النوع من المنطق ينبغي إسقاطه (الأبيض والأسود)، (الأصالة والمعاصرة)، (الموروث والوافد)، لماذا؟

ما يُطلق عليه (الحضارة الغربية) هي حضارة إنسانية بحسب التحديث، ونحن أسهمنا في صنعها، لماذا نتخلى عن حقنا التاريخي في صنع هذه الحضارة العلمية التجريبية؟ ألا نعرف أن العلم التجريبي تعلمته أوروبا من التراث الإسلامي في حالة ازدهار الحضارة الإسلامية؟ ابن الهيثم ونظرياته وابن سينا وغيره، هم يغفلون هذا الفضل ويدعون أن هناك خطاً صاعداً من الحضارة اليونانية لحضارة الغرب ولا يذكرون إطلاقاً فضل الإسلام، فلا ينبغي علينا أن نوافق على هذه المغالطة التاريخية، ومن هنا فإن كتاب (مارتن) الأخير (أثينا السوداء) الذي يتحدث فيه عن الأصول الإفريقية والآسيوية للحضارة الغربية يضع المسألة في نصابها الصحيح، لأن أصل الحضارة اليونانية كما يقول (برنارد) بالشواهد، أصلها الحضارة الفرعونية وحضارة الشرق بالشواهد من الأساطير الدينية والعقائد الدينية والشعر واللغة، وبالتالي الفصل الغائب في تاريخ التطور الغربي هو الإسهام الإسلامي، أين قصة الأندلس، ومطالب البعثات للأندلس حتى يتعلموا اللغة العربية وينقلوا العلم العربي المتقدم في ذلك العصر إلى أوروبا، وهناك اعترافات بذلك، إذاً مسألة الثقافة الغربية في مواجهة الحضارة الإسلامية قضية زائفة وهي مسألة وضع لا تاريخي للمشكلة.

ينبغي علينا أن نتحدث عن الثقافة السائدة وهي ثقافة عالمية، اليابان أسهمت فيها، الصين أسهمت فيها، الهند أسهمت فيها، ونحن أسهمنا فيها في الوقت الراهن، وبالتالي لا نجد حساسية إطلاقاً في النقل وفي الاقتباس

الفكري، لكن المهم أن نعرف الأصول النقدية وأن نمارس النقد للأفكار العالميةالمتداولة.

وعلى الباحث والمفكر في العالم الثالث وفي العالم العربي أن يطبق مفاهيم ومناهج (سسيولوچيا المعرفة) أي (علم اجتماع المعرفة) أن يعرف أصول الأفكار وكيف نشأت والأيديولوچيات الكامنة والخفية في الخطاب والأغراض التي يراد منها صياغة نظرية تبدو علمية، وحقيقة الغرض منها (أيديولوچي) لقهر شعوب العالم الثالث، هذه مهمتنا ونحن نمارسها من الخمسينيات في مراكز بحوث الجامعات، نحن لم نكن ننقل الفكر الغربي من ترجمة ونقل وإلاً فنحن بذلك سذج، فقد كان هناك وعي من الخمسينيات في ممارسة النقد وبحوثنا منشورة في الجهات العلمية حيث وجهنا النقد العلمي لهذه النظريات الموجودة في الدول العالمية، وذكرنا أصولها وأهدافها، وهذا يصلح وهذا لا يصلح وليست لدينا مشكلة، ونحن الآن في عالم مترابط ذي فكر متداول في العالم كله.

كنا في مناقشة أنا والأستاذ نبيل وذكر أن هناك مشروعاً مطروحاً نحو أخلاق عالمية، وذكرت له أنني سئلت عن هذا الموضوع قبل ذلك عندما كنت أكتب عن الجمعيات الأهلية ونحو قوة أخلاق الجمعيات الأهلية، وذكرت أن هناك حركة عالمية لصياغة كود أخلاقي عالمي للكون، وهذا المشروع موجود وعلق عليه عالم مسلم، وعالم يهودي وعالم مسيحي، حتى يعلموا ما هي المنظورات المختلفة للأديان نحو هذا الكون العالمي، وهذا كلام مهم، فالعالم مترابط اليوم ولا أستطيع أن أقول هذا موروث وهذا وافد.

* الأمر الآخر عندما نقول (الحكومة المدنية) و (الحكومة الإسلامية) فالدكتور عمارة يذكر أن كلمة المدني هي الأساس، لكنه لم يذكر لنا أن هناك نماذج من الحكومات الإسلامية مرفوضة لدى العلمانية قطعاً نعطي مثلاً لذلك (ولاية الفقيه في إيران) ونحن ضد هذا النموذج وهو أن يتحكم رجال

الدين بالفتوى في تطور المجتمع، لأن المجتمع الحديث ينبغي في نظرنا أن يقوم على (آلية التشريع) وليس على (آلية الفقه) وهذه مسألة بالغة في الأهمية (ولاية الفقيه) على الطريقة الشيعية، وهناك من التيار الإسلامي المصري من يدعو إلى (ولاية الفقيه) على طريقة أهل السنة.

(مصطفى مشهور) في مقالة نشرتها له جريدة (الشعب)، - وهو من هو - دعا إلى تكوين لجان من الفقهاء الإسلاميين في كل وزارة ومصلحة تعرض عليهم التشريعات قبل تنفيذها وهذه صورة تمثل (ولاية الفقيه) على الطريقة السنية، وأنا قمت بالرد عليه في عدة مقالات لأن هذه فكرة غير مقبولة، لماذا؟ لأننا في مرحلة تخلف فقهي، وهناك تضارب في الفتاوى، ولو أخذنا حرب الخليج مثلاً لذلك لوجدنا أن الشيخ عبد العزيز بن باز قال في فتواه بجواز دخول الأجانب والأمريكان، وهناك فتوى أخرى مناقضة لهذا وتقول بعدم الجواز، فكيف يتصرف المشرع وصانع القرار في ظل تضارب الفتاوى، ثم إن المفتي الحديث - بوجه عام - يعتبر أحد أعوان السلطان ويعمل لحساب السلطة والحاكم، فكيف يمكن لي أن أحكِّم الفتوى كآلية في تطور المجتمع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي بناءً على قرارات أحياناً رجعية أو محافظة أو مشوهة للنص، هذه مسألة بالغة الخطورة.

ومن هنا فنموذج المجتمع الذي نريده لا ينبغي أن يقوم على آلية الفتوى، وإنما يقوم على آلية التشريع بشرط أن يكون هناك سيادة للقانون وحرية حقيقية، وأن تكتمل قواعد صناعة القاعدة القانونية التي تهدر في الوقت الراهن، ونحن كقانونيين نعرف أن صناعة القاعدة القانونية في مصر الآن تمر بأزمة عنيفة وربما كتب الأستاذ نبيل عبد الفتاح كثيراً في هذا الموضوع، من الناحية الفنية البحتة، القاعدة القانونية تمر بأزمة، ومن هنا عدم دستورية العديد من النصوص.

فهناك تشريعات تمر في 24 ساعة على المجلس التشريعي حتى يقرها،

بينما في السابق كانت هناك أصول، الصياغة الفنية، والعلم بجوهر القاعدة القانونية وهناك استشارة لأصحاب المصالح وتحقيق التوازن في المصالح.

فالمشروع لابد وأن يكون متوازناً ولا يجوز أن يكون على مصلحة فئة لحساب فئة أخرى، وإلاَّ فسيقع الخطأ والتحيز الطبقي في التشريعات ومن ثم تصبح تشريعات مشوهة، ومن هنا فإن الكثير من هذه التشريعات مطعون في دستوريته، إذاً موضوع آلية التشريع ليس كلاماً عمومياً بل لابد أن تكون هناك ضمانات وأن تكون سيادة القانون سيادة حقيقية ولا يحدث تحيز طبقي في تطبيق القانون كما يحدث الآن، فمثلاً موضوع (العدالة الجنائية) من يستطيع الحصول على حقه أمام أجهزة العدالة؟ وما هي المشاق التي يقابلها للحصول على حقه؟ وكيف يمكن للغني أن يستأجر أحسن محامي ليحصل على حقه، بعكس الفقير. فآلية التشريع لها طرق أخرى في الديمقراطية والحرية الحقيقية وليست المزيفة.

* مسألة التكفير أن يكفر مسلم مسلماً آخر أمر غير مقبول حتى طبقاً للقواعد الإسلامية، يعني من أسلم وأنت تقول له أنت علماني، أنت ملحد، أنت كافر، وتطلق هذه الأوصاف أن العلمانيين كفرة وملاحدة، وهذا الكلام لا يجوز لا أقول طبقاً للقواعد الإسلامية فقط بل طبقاً للأخلاقيات الإسلامية.

* مسألة حرية الإبداع، هل هناك حرية؟ في الواقع لابد أن تكون هناك حرية، لكن هل هناك حدود؟ طبعاً نحن لا نقول بالإبداع المطلق بأن يقول المرء أي كلام، بل من وجهة نظري لابد أن يكون الإبداع فيما لا يتصادم مع العقائد الإسلامية، وهناك كتابات في دقائق أمور العقائد لا يمكن أن تكون مجالاً للإبداع إلاَّ أن تكون مسائل علمية أكاديمية بحتة وتنشر في مجالات علمية للمحاكمة ولا تطرح على القارئ العام وهذه وجهة نظري، فليس من المصلحة أن نصطدم بالعقائد.

ومشكلتي ليست في العقائد، إنما المشكلة في جانب المعاملات وهو جانب

مفتوح للاجتهاد البشري، ليست هناك قداسة للفقه الإسلامي، لأن المجتهدين بشر ونحن بشر، نجتهد ونخطئ ونصيب فليست هناك قداسة للفقه الإسلامي ـ وأنا أتكلم عن الفقه ـ وبالتالي مسألة أن هناك مناطق آمنه لا يمسها أحد (كما يعبر أ. فهمي هويدي) أرى أنها مسألة مشابهة لما كان يسمى بـ (المنافستو) في القرون الوسطى، ونحن نستدعي ما نسميه بالمسئولية الاجتماعية للمثقف وللكاتب بحساسيته وإدراكه للحظة التاريخية التي يمر بها المجتمع وللمزاج العام والمشاعر العامة. عليه أن ينهض لهذه المسئولية وأن يترك الموضوعات التي لها أسبقية، فصراعنا أساساً حول مشاريع وتوجهات المشاريع والقيم التي تدعو لها المشاريع، فنحن ندافع عن المشروع العلماني على أساس الفصل بين الدين والدولة بمعنى أنه لا ولاية لفقيه لأنه لا كهانة في الإسلام، ومن حق أي إنسان أن يجتهد إذا اكتملت لديه شروط الاجتهاد.

إذاً في النهاية ندعو إلى دولة ديمقراطية، فيها حرية تعبير، فيها سيادة قانون، لا يكفر فيها أحد أحدا ليس كالنموذج الآخر الذي يدعو إلى الانغلاق الثقافي والفكري وأن يكون الماضي هو المرجعية أياً كان هذا الماضي، وهذا كلام غير معقول كيف أحكم الموتى في الأحياء ولا أستطيع أن أحكِّم ممارسات سابقة منذ آلاف السنين في المسيرة المتطورة الآن.

اضرب مثلاً: أحد الكتاب كتب مدافعاً ومادحاً لأحد الفقهاء حين أفتى هذا الفقيه بأن صوت المرأة ليس بعورة، واعتبره فقيهاً عظيماً، هل يعقل أن يقال هذا الكلام بعدما أصبحت المرأة أستاذة في الجامعة ووزيرة ومحامية وغيره.

مثال آخر: في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية نوقش مشروع حول العلاقات الدولية في الإسلام وأشرفت عليه الأستاذة الفاضلة د. نادية مصطفى، والكتاب من عشرة أجزاء، ولما دُعيت للمناقشة وجدت أستاذاً في

العلوم السياسية قد كتب بحثاً غريباً يذكر فيه: هل يجوز للمسلمين في الحروب أن يسملوا عيون أعدائهم أم لا يجوز؟، وهل يجوز أن يحرقوا نخيلهم أم لا؟ وذكر أن الرسول (ﷺ) كان أحيانا يفعل ذلك، ولقد اندهشت جداً، لأنه إذا كانت هذه ممارسات تمت في مجتمع ما فليس عليك أن تستعيدها الآن، لأننا الآن في ظل قانون دولي واتفاقيات دولية كاتفاقية (چينيف)، ثم إن شكل الحرب قد اختلف الآن عن الماضي، فاليوم حرب إليكترونية لا يرى فيها الضارب المضروب. فهذه ممارسات قديمة لا تلائم العصر. ويذكر الباحث أنه كان في السابق يرسل النبي صلى الله عليه وسلم من يدعو الناس إلى الإسلام، فإذا قبلوا وإلاً شن عليهم الحرب، ولكن بعدما انتشر الإسلام كان يرسل من يحارب الناس حتى يدخلوا في الإسلام ويتساءل الباحث هل يجوز الآن أن نشن حرباً على الدول لدعوتهم إلى الإسلام؟. إذاً حتى مسألة الاستعانة بالتراث تنقصنا فيها المعاصرة واللحظة الراهنة لتطور النظام العالمي.

إذاً القضية ليست قضية بين مفاهيم منعزلة السياق، المفهوم لا يفهم إلا في سياق، والسياق يكون في إطار مشروع، وهناك تناقض ويمكن أن يكون هناك تكامل، وفي النهاية هناك تنافس بين مشروعين، والمشروع العلماني الديمقراطي المنفتح فكرياً والمشروع الآخر المشروع الإسلامي المنغلق فكرياً لدى بعض دعاته وهذه هي القضية.

د. عبد العليم محمد :

أود بداية التعليق على وجهة نظر عن العلمانية التي طرحها الدكتور (عزيز العظمة) في كتابه، وليست هذه النظرة الوحيدة للعلمانية، إنما هناك نظرات أخرى لهذا الموضوع تعود بالعلمنة ـ من زاوية أنها استخدام للعقل في فهم الواقع والمجتمع ـ إلى العصور الإسلامية إلى بداية القرن الثالث الهجري، ويشيرون ـ بصفة خاصة ـ إلى (المعتزلة) كأحد الفرق الإسلامية

الأساسية في التاريخ الإسلامي والتي طرحت مشكلات عقلية خاصة بالقرآن وبالقضايا الفلسفية، وزاوجت بين الفلسفة الإغريقية وبين معطى العلوم، ومعنى هذا أن العلمانية ليست قاصرة فقط على التجربة الغربية الأوروبية ولكنها قد توجد بدرجات بسيطة في ثقافتنا العربية والإسلامية.

الأمر الآخر فإني سأتحدث بالصراحة التي أوصى بها أستاذنا الكبير أ.سيد ياسين حول مشكلتنا في التعامل مع المنطقة التي نعيش فيها وهي العالم العربي والإسلامي. فلدينا نحن بصراحة وهم بتفرد هذه المنطقة دوناً عن بقية العالم، وأن ما يطبق على العالم لا ينطبق بالضرورة علينا، وأنها منطقة لها خصوصية وفريدة وبها تجربة حضارية إسلامية بالتحديد تميزها عن غيرها من المناطق والأقاليم ومن ثمَّ فإن المعايير الكلية والمبادئ الكلية لا تنطبق بالضرورة عليها ولابد من التفريق بينهما، طبعاً لا يستطيع عاقل أن ينكر خصوصية تطور هذه المنطقة وتطور العالم العربي والإسلامي وشمول الإسلام لكافة العمليات الاجتماعية حتى لو اقتصر الأمر على أنه يبقى مجرد واجهة، لكن في نفس الوقت المعايير الكلية في التحليل والتي تعتبر نتاجاً لتطور العلمانية ونتاج تطور العلوم الاجتماعية المختلفة في الغرب ربما تصلح للانطباق عليها أو يمكن المزاوجة بين ما يمكن أن نسميه المعايير الكلية والخصوصية التاريخية، لأن هذه بعض الحلول المطروحة لمعالجة المشاكل الموجودة.

في نفس الوقت تجد أننا نتحدث عن الإسلام في هذه المنطقة كما لو كان إسلاماً متعالياً على التاريخ، وأنه واحد في كافة الحقب والعصور ولم يتغير، ولم يتلون، ولم يتم تأويله بدرجات متفاوتة تتوافق مع واقع اجتماعي خاص، وثقافات خاصة، ولنا أن نسأل أنفسنا، ولماذا انتشر الإسلام في العديد من بقاع الأرض وتجاوز منطقة المركز الذي ولد فيها في آسيا وماليزيا وإندونيسيا؟، وهذا سؤال ضروري، لأنه يعني أن الإسلام استطاع أن يتأقلم مع ثقافات البشر لأن هؤلاء البشر كانت لديهم

ثقافات، لكن الإسلام تأقلم، والآن كما ينظر إلينا الغرب، وكما رسم لنا المستشرقون هذه الصورة أننا كسالى، وإرهابيون ونميل إلى التآمر، وكافة الخصائص السلبية التي يصنفنا بها الغرب، ولا ينظر لنا نظرة تاريخية، ولا يرى كيف تشكلت هذه ـ الصفات لو صحت ـ أو العمليات التاريخية التي أفضت إلى هذه الصفات وربما نحن ننظر أيضاً إلى أنفسنا هذه النظرة، وأننا نتحدث عن إسلام واحد وجوهر واحد لا يتغير في الزمان والمكان، حتى في أقصى اللحظات التي نواجه فيها الغرب مواجهة عسكرية ونحن دائماً لا نبادر بالمواجهة، على سبيل المثال في حرب الخليج، وأزمة الخليج الحالية التي كانت أمريكا ستوجه فيها ضربة للعراق، عندما تحدثنا عن ازدواجية المعايير والكيل بمكيالين، ألم يكن هذا يعني صحة المعايير الكلية، وأننا نطالب بتطبيق هذه المعايير، ضمناً أو حسب ما يسمى بـ (مفهوم المخالفة) على الحالة الإسرائيلية والحالة العربية، وبالتالي أنا أعتقد أن هناك هامشاً كبيراً لقبول المعايير الكلية والتي تعتبر غربية في عديد من الأقاليم ومن ضمنها منطقتنا، مثلا رفض التعذيب، ورفض الاستبداد ورفض التمييز بين المواطن وأخيه المواطن بسبب الدين أو العرق أو اللون أو الجنس كل هذه معايير في النهاية معايير كلية ومعايير غربية في نفس الوقت، فمن هنا أيضاً أؤكد على أنه يوجد هامش كبير للتعامل مع نتائج العلمانية ومبادئها الأساسية التي تتعلق بالإنسان، وفرديته في حدود الواقع المعين، في نفس الوقت أرى أننا خلال فترة طويلة وبالذات خلال فترة الستينيات أننا تعاملنا مع هذه المبادئ الوافدة بحيث أنها لم تعد هي نفس المبادئ، بمعنى أني عندما أتحدث في مواجهة (الديمقراطية) أطرح (الشورى) فمعنى ذلك أنني أقول لا جديد في العالم وأن الغرب لم يأت بجديد، وأن لدي مبدأ (الشورى) في حين أن هذين المفهومين مختلفان على الأقل فيما يتعلق بأولهما (الديمقراطية) فالديمقراطية لم تنتج في الغرب إلاّ عبر مرحلة تاريخية طويلة تشكلت فيها الذات الفردية، تحررت من الأطر الجماعية الإقطاعية والعشائرية

والأسرية، بحيث أن (الذات) أصبح المعترف به قانوناً كمواطن له حقوق مساوية للآخرين، إننا نجد المفهوم الماركسي (فائض القيمة) تناوله بعض الكتاب وذكروا أن (ابن خلدون) في مقدمته قد توصل إلى هذا الاكتشاف في حين لم يكن من الممكن أن يظهر ما يسمى بمفهوم (فائض القيمة) إلاَّ في إطار تشكل المجتمع في بدايته وتشكل الطبقة العاملة وظهور الرأسمالية والعلاقات، وخلاصة القول أريد أن نعترف أولابد أن نعترف بأن هناك جديداً، وهذا الجديد قد غزانا ودخل إلينا أو إلى واقعنا سواء بالقسر أو طواعية، وأننا منذ قرنين نقتبس ونستعين بهذه الأطر التنظمية الحديثة والمبادئ الكلية بشكل أو بآخر.

د. عبد الصبور مرزوق :

أرجو وأدعو ألا تنتهي مثل هذه اللقاءات دون أن نصل إلى محاولة لإيجاد آلية لنوع من الحوار يقيم جسوراً بين التيارات المطلعة في هذا البلد وبالتالي في عالمنا العربي والإسلامي لأننا في النهاية نحن جميعاً ندفع ثمن (فاتورة) هذه الخسائر، وبالتالي سنظل في حلقات مفرغة ثم في النهاية الذي يكسب هو عدو الطرفين، وهو الذي يستغل الطرفين لمصالحه.

أشير هنا إلى تجربة حقيقية سابقة قمنا بها منذ حوالي سبع سنوات عندما حدثت مشكلة في إمبابة بين الأقباط والمسلمين، والدكتور عمارة ساهم فيها، حيث دعوت في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية إلى لجنة سميتها (لجنة الحكماء) وتشكلت من حوالي سبعة أو ثمانية من العلماء المسلمين واتصلنا بالبابا شنوده ورشح لنا هو أيضاً عدداً من الإخوة المسيحيين، وظل الحوار بيننا حوالي ستة أشهر في تعتيم إعلامي مطلق، لا يعلم أحد عنا شيئاً، ووصلنا في المصارحات إلى حدود بديعة، وكنت أسأل (ميلاد حنا) كم عددكم في مصر إذا قورن بما لديكم من سلطة وثروة؟ وكان يتقبل هذا بمحبة

وتودد بحيث إنه قد زالت الحواجز التي يمكن أن تصنع جفوة بيننا ، وأنا أقول لِمَ لايكون هذا سبيلاً إلى أن نقوم بمثل هذه التجربة؟ وأدعو أخانا الأستاذ/ سمير الهضيبي أن يتبنى هذه الفكرة، وأرى أن الضرورة تملي علينا أن نتحاور، لأن كل واحد من الطرفين يتصيد للآخر كلمة ونحن نتفق مع أ./سيد ياسين في إنكاره للنماذج المتطرفة التي نشكو نحن منها أكثر منه والتي تسيء للإسلام وتعطي الفرصة لأعداء الإسلام أن ينالوا منه.

أ. نبيل عبد الفتاح :

الحقيقة أود أن أذكر بعد الملاحظات السريعة:

* الملاحظة الأولى

أرى أننا لابد أن نفيء مرة ثانية إلى التفكير التاريخي، وذلك حتى نبتعد عن مزالق في الحوار، وعن سياسة حرب الأفكار كما ذكر الأساتذة المتحدثون، فعلى أرض الواقع نجد الدولة الحديثة في العالم ـ أو مصر على وجه التحديد ـ قد قامت ببعض الإنجازات لا ينبغي أن ننكرها، وإن كانت أنكرت وعودها، بل أحيانا نكصت عن كل هذه الوعود من حقبة لأخرى، لكن هذا لا يعني أن كل مواريث الدولة الحديثة أو العصرنة سواء كانت القانونية أو السياسية أو الاجتماعية أدت إلى حالة الأرض اليابان، وأنا أرى أن هياكل العمليات والآليات الحديثة في العالم العربي ومصر شكلت محركاً للمجتمع التقليدي في المشرق العربي ومصر في قلبه، خاصة وأن التطور الاجتماعي والسياسي لم يكن تعبيراً فقط عن التحاورات الداخلية، ولم يكن تعبيراً عن محض أزمة بنائية داخل مجتمع فقط، وإنما أيضاً كان تعبيراً عن علاقات بين البنية الاقتصادية المحلية وكان جزءاً من مجتمع لم يعد مسوراً بالأسوار الحديدية بل أصبح مرتبطاً بتحولات تمت في العالم، وكلها ظواهر في الحقيقة كانت موضوعية آنذاك كما أن ظواهر التحولات الجديدة في العالم تعتبر موضوعية في جزء كبير منها حيث تقع ولا تنتظر

إرادتنا، وكل ما نرجوه أن تكون للأمة مبادراتها الذاتية، وإبداعاتها الخاصة، التي يمكن أن تتعامل مع التحولات الموضوعية التي تتم في العالم.

* **الملاحظة الثانية**

عمليات العصرنة شكلت أحد مفاهيم وآليات الاندماج الوطني الداخلي من خلال مفاهيم مثل سيادة القانون، المسئوليات الفردية، فكرة المواطنة التي كنت فكرة مركزية في الحركة الوطنية الدستورية في مصر، أيضاً التمييز بين المواطنين على معايير دينية أو قومية، هذه أمور أساسية ومهمة.

* **الملاحظة الثالثة**

الدولة الحديثة الديمقراطية ليست ضد الإيمان بالمواريث الروحية والدينية والقومية كالإسلام والمسيحية في العالم العربي لأنها جزء من مكونات الوعي الجماعي للمواطنين عموماً، أو حتى المعتقدات غير الإسلامية أو المسيحية كما في جنوب السودان، بل إن الدولة الحديثة أتاحت الفرصة أيضاً لتطوير الفقه الإسلامي ولدينا قائمة طويلة من الأساتذة العظام، الشيخ/ أحمد إبراهيم، الشيخ/ علي الخفيفءأستاذنا الإمام الأكبر الشيخ/ محمود شلتوت، الشيخ/ فرج السنهوري، الشيخ/ علي عبد الرازق، الشيخ/ محمد أبو زهرة، الشيخ/ عبد الله دراز، وقد كان اتجاهاً من الصفوة المختارة من رجال الفقه في المؤسسة الدينية وفي المؤسسة العلمية وقد كان من ثمرة الاحتكاك بالمدارس الحديثة استثارة الإبداع الخاص لدى هؤلاء الفقهاء العظماء وظهر ذلك في عدد من المؤلفات ومشاريع القوانين، فالشيخ/ فرج السنهوري ساهم في إعداد كل المشاريع المأخوذة من الشريعة الإسلامية لتصاغ وفقاً للأساليب والمعايير الحديثة، بحيث تكون ما يسمى بنظام الأحوال الشخصية، وهنا لابد أن نرصد ملاحظة تتعلق بأداء المؤسسات العلمية والفقهية في مصر بالمقارنة بما كان يحدث من قبل، فنجد ـ للأسف

الشديد ـ غياب المناهج المقارنة الحقيقية والرؤى المنفتحة على تيارات الفكر والحياة داخل الوطن وفي العالم تجعل مفكري الأمة المصرية والعربية يتشككون في التيارات السياسية الأخرى وليس فقط التيار العلماني، وبعضهم مسلمون وبعضهم مسيحيون، فثمت تدهور واضح، وهناك إعادة إنتاج للإشكالات القديمة، تجاوزها المجتمع، ومسار تاريخ الأفكار في بلادنا تجاوزها، وهناك مشكلة أخرى متعلقة بالموقف من الآخر، الموقف الديني والفكري والسياسي، وهناك بعض الاجتهادات المرموقة في هذا الصدد على سبيل المثال الأستاذ سليم العوا، المستشار طارق البشري، وخارج مصر، فتحي يكن، راشد الغنوشي، ورغم ذلك مازالت بعض القوى السياسية والفكرية في مصر ممن يعتقدون في أفكار ونظم سياسية مختلفة عن التيار الإسلامي السياسي في مصر يرونها أنها الاجتهادات السائدة على ساحة الجماعات الإسلامية السياسية، وكان البعض يوصف بالاعتدال ورغم ذلك يتشككون في صدق نواياهم نتيجة لتضارب الاجتهادات أو تضارب المواقف السياسية بتعبير أكثر دقة، بالقطع هذه القضايا التي يفترض أن تكون قد حسمت في تطور الفكر السياسي الإسلامي كان يتعين أن يكون الموقف منها واضحاً حاسماً طالما أن هناك اجتهادات رحبة سعت إلى التوفيق بين النص وبين العصر.

وإملاء مثل هذه النوعية من القضايا الحساسة المتعلقة بالاندماج الوطني التي لم يعد أحد ـ لا في الداخل ولا في الخارج ـ يقبل بتميزات على أسس عرقية أو دينية أو قومية، وإذا كانت الحركة الإسلامية المصرية والعربية بل التيارات الفكرية الأخرى وقفت ضد المذابح التي تمت على أساس من الإثم في البوسنة والهرسك والتنديد العالمي بها أيضاً فعلينا أيضاً أن نحترم وجهات نظرنا التي انتقدنا من خلالها مثل هذه الممارسات البربرية، فعلينا أن نحترم رأينا في الداخل كما قلناه في الخارج.

* أعتقد أن فكرة الانتقال من الشرعية السياسية التقليدية إلى شريعة

تتعلق بالإرادة العامة في المجتمع فكرة في غاية الأهمية، وإنجاز يجب أن نعض عليه بالنواجذ. فكرة تداول السلطة وسيادة القانون مسألة أساسية كمدخل من مداخل البحث عن رضا عام، طالما أن رائدنا جميعاً يتمثل في بناء الجسور بين التيارات الفكرية المختلفة والعاملة على الساحة السياسية في بلادنا بدلاً من الحروب الفكرية، وبدلاً من التشويهات المتعمدة من طرف للآخر، ولما أستاذنا الدكتور عمارة ذكر أن هناك علمانيين لا يعرفون الإسلام، فإن في المقابل هناك إسلاميين لا يعرفون شيئاً عما يحدث في العالم من تطورات فكرية وعلمية .. الخ.

نحن نريد الحوار المشترك، وكلمة (علمانية ـ إسلام) أرى أن فيها اختزالاً شديداً لأن كثيراً جداً من الذين يؤمنون بالدولة الحديثة لا يرغبون ولا يحبون أن يوصفوا بأنهم علمانيون، وعلمانيون أقحاح يقولون، إنهم متدينون ويمارسون الشعائر الدينية سواء في المسجد أو في الكنيسة. ولا يريدون إظهار ذلك، لأنهم يرون أن المساحة في الحياة العامة هي إنتاج للإرادة العامة للأمة، وفقاً لآليات واضحة وقواعد واضحة وحاسمة، إذاً بناء الجسور مسألة أساسية في تقديري في إطار الدولة الحديثة والتداول السياسي للسلطة، حرية التفكير، المساواة بين المواطنين، حماية حقوق الإنسان والحريات العامة، معصومية الجسد الإنساني، جسديا وعقلياً من الإهانة ومن الحط من كرامته، وكذلك ضرورة تحرير الفكر المصري من عمليات (التجييش السياسي) أو (التحريض السياسي) على الأفكار وهذا مدخل إلى الحد الأدنى من الأمن لدى المثقفين المصريين كي يستطيعوا استنهاض ملكاتهم، وبالتالي تقديم إبداعهم النظري والتطبيقي سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الفكري أو حتى على المستوى المنهجي.

* الشيخ السنهوري وما ذكر عنه، في نظري ليس صحيحاً أن الإسلاميات ثمرة تغيرات، لأننا إذا قرأنا كتابه الذي كتب فيه مذكراته الشخصية نجده يذكر أن الشريعة الإسلامية والنهوض في الفقه الإسلامي

أهم ما كان يشغله وحتى أنه يعتبره مشروع حياته، الخلافة العثمانية سقطت سنة 1924 وسنة 1925 كتب علي عبد الرازق كتابه الإسلام وأصول الحكم، الشيخ السنهوري أنهى أعمال رسالة الدكتوراة عن فقه الخلافه سنة 1926، وذكر فيها نقداً لكتاب علي عبد الرازق تحت عنوان (رأي شاذ) وسنة 1929 كتب دراسة في مجلة (المحاماة) تحت عنوان (الدين والدولة في الإسلام)، وهو أول من استخدم تعبير التمييز بين الدين والدولة وليس تعبير (الوحدة) أو تعبير (الفصل)، وفي جريدة السياسة نشر مقالتين سنة 1932 عن الشريعة قانون الشرق ومدنية الشرق، ويذكر أن الشرق الإسلام، والإسلام الشرق وهذا تعبيره سنة 1932، وأنا منذ عام وأكثر أقوم بجمع كتاباته المتناثرة حول هذا الموضوع.

* عندما يقول «عزيز العظمة» بإلغاء الجزية فهذه علمانية، وكما نعرف من التاريخ الإسلامي أن أبا عبيدة بن الجراح في فتوحات الشام أسقط الجزية عن غير المسلمين الذين شاركوا في الحروب، لأن الجزية في مقابل الجندية، وليست مقابل كفر، والفقهاء ذكروا ذلك ومنهم الإمام مالك الذي ذكر أن الجزية لو كانت في مقابل الكفر لكانت تؤخذ من المرأة، وليس هناك دليل على أخذ الجزية من المرأة وهي كافرة وكذلك الحال بالنسبة للصبيان أو الرهبان ورجال الدين، إذاً الجزية في مقابل الجندية.

* قضية مناقشة المخاوف لدى الطرفين، أرى أن ذلك باباً واسعاً للوصول إلى كلمة سواء، وقد ذكرت ذلك في كتاب (الإسلام والسياسة) وقد كتبت هذا الكتاب بعد الحوارات التي أجريت مع فرج فودة ومع خلف الله ومع فؤاد زكريا وقلت لنفسي هذه مخاوف مشروعة فلابد أن نناقشها، فمثلاً موضوع (الأقليات) ذكروا أن الشريعة سوف تقضي على الوحدة الوطنية وأنا أقول إن هناك دولاً ليست فيها أقليات مثل ليبيا وتونس والجزائر والمغرب فهل معنى ذلك أننا سنكيل بمكيالين، فنحن لدينا مرجعية شرعية للقانون، فلسفة التشريع هنا ليست بديلاً لقانون نصراني وبالتالي ليست نقطة

تناقض بيني وبين الأقليات، وأنا ذكرت أنني لو كنت مسيحياً مصرياً فأيهما أولى بي أن أحكم بفقه الشافعي المصري أم بفقه نابليون الذي غزا مصر للقضاء على المسلم والمسيحي معاً؟

وهناك تصريح للبابا شنوده نفسه معناه لماذا لا نحكم بالشريعة؟ فالأقباط في مصر ليس لديهم قانون مدني خاص بهم ويرضون بالقوانين المستوردة، فإذا كنا نرضى بالمستورد فلماذا لا نرضى بشريعة لهم مالنا وعليهم ما علينا؟ وهذا تصريح منشور له في الأهرام سنة 1985إفرنجي وقد استشهدت به في كتاب (الإسلام والسياسة) إذاً قضية الوحدة الوطنية واضحة والإسلام ليس في تراثة كلمة (أقلية) إنما أمة فيها تنوع وتعدد، والتعددية سنة من سنن الله، ولذلك لا خوف على التعددية في المرجعية الإسلامية، لأنها تجعل التعددية سنة من سنن الله وليست مجرد حق من حقوق الإنسان يمنح أو يمنع، والواحدنية لله وحده، وما عدا الذات الإلهية يقوم التعدد.

* هناك من المخاوف ما يذكر أن الشريعة لا مانع منها ولكن من يقوم بالتطبيق هم بشر وربما يحكمون بأهوائهم، وهذه حجة واهية لأن القانون الوضعي نفسه يطبقه البشر، وبالتالي بهذا المنطق لن نطبق لا القانون ولا الدستور، ولو جعلنا الخوف من التطبيق حجة فلن نطبق شيئاً حتى العبادات، لأننا نجد في الصلاة مثلاً الإمام قد يخطئ فهل معنى ذلك أننا لا نصلي بحجة الخوف من خطأ الإمام، وإنما هناك فارق بين المثال وبين الواقع، وهناك استحالة أن يضيع كل ما نذكره عن الإسلام في التطبيق ويوم أن يحدث ذلك فمعناه انتهاء جدول أعمال الإنسانية وأنه لا أمل حتى في المستقبل، لكن المسألة أن هناك فارقاً دائماً بين المثال والواقع.

ونحن عندما نتكلم عن العدالة في الإسلام وموقفه من الأقليات وفي كل ذلك فارق بين المثال وبين الواقع الذي يمكن أن يطبقه بشر.

* مسألة العلمانية من العلم كما ذكر د. عبد العليم حيث نجده قد وضع القاعدة عندما ذكر أنها الوقوف عند الواقع دون تدخل ما لا يمكن التدليل عليه علمياً، وهنا الفكرة الوضعية الغربية أنك تضع شيئا لكنه ليس علماً، إنما يسمى أدباً، فنوناً، خيالاً، أشياء من هذا القبيل، والإسلام ليس فيه ذلك لأني أقول هناك علم إلهي كلي شامل ومحيط، وطالما آمنت بالله بالعقل فإن ما جاء من عنده معجز، ولأن إيماني يعتمد على العقل أيضاً لأنه يستند إلى صدق هذا المصدر، وبالتالي فإن العلمانية عندما تقول إن الدين ليس علماً، وإن العلم فقط ما يستند إلى الواقع فأنا أعتبر أن هذه نقطه أساسية من نقاط الخلاف، لكن لو قمنا بحل المشكلات المتعلقة بالثوابت فإننا سنفتح باباً كبيراً للأرض المشتركة التي سنقف عليها معاً.

أ. سيد ياسين :

في الحقيقة د. عمارة أثار مجموعة من النقاط الأساسية وأنا أحاول فقط مناقشتها بإيجاز شديد.

* في عبارة عابرة ذكر أن تطبيق الشريعة الإسلامية مطلب الأمة، وبالتالي الديمقراطية تقضي بأن يحكم الناس بالقانون الذي يريدونه، ولأن من يدعون إلى العلمانية يدعون إلى تطبيق تشريعات أخرى، وهذه النخبة العلمانية في مقابل الأمة وأعتقد أن هذا الوضع غير صحيح، لأنه يفترض ضمنا أن الشريعة الإسلامية غير مطبقة في مصر، وهذا ليس صحيحاً، وأنا كقانوني أعرف أن الشريعة الإسلامية مطبقة في مصر بصور شتى، ما عدا بعض النصوص العقابية الخاصة بالحدود على سبيل المثال.

والقانون المدني المصري لا يختلف في كثير من أحكامه عن الشريعة الإسلامية، والمشروع الذي قام به المستشار صادق ـ والذي تكلم عنه الأستاذ نبيل في البداية وقد درسته وأنا طالب في كلية الحقوق ـ لا يختلف إلا في

بعض المصطلحات، وحتى في التقنيات التي حاول القيام بها د. صوفي أبو طالب نجد أنها محاولة لإلباس ما هو موجود مصطلحات فقهية فريدة، وبالتالي هذه القسمة أو إقامة التناقض بين الأمة التي تريد إقامة الشريعة والأقلية العلمانية التي تريد تطبيق التشريع الوضعي ـ لا أعتقد أنها قسمة حقيقية.

* أثار د. عمارة أمراً هاماً يتعلق بموضوع (الإبداع) ومعه حق أننا نشكو قلة الإبداع، ولكن الإبداع في رأيي له معاني مختلفة، فقد ربط الإبداع بالخصوصية وأنا لا أربط الإبداع بالخصوصية لكني أربطه أولاً بالتناول النقدي للفكر الآخر والإبداع هو أن أعرف ما أصول الإيديولوچية؟ وما المصلحة الكامنة والخطاب الكامن الذي يجب أن نعلنه في خطاب معين؟ هذا في نظري إبداع نقدي. وأرى أن مهمة المثقف في بلادنا تتمثل في ممارسة النقد للفكر المتداول في العالم، هذه أول خطوة في الإبداع، ثم ليس هناك ما يسمى بخصوصية مصرية، كمن يريد أن يرصد الخصوصية المصرية من أيام الفراعنة إلى الآن.

هذا كلام (ميتافيزيقي) لأن المصريين قد تغيروا عبر الزمن، وكذلك الصينيون واليابانيون، وقد بدأ النقد الذاتي كخطوة إيجابية في الحركات الإسلامية وفي الحركة الماركسية وفي الحركة القومية آخر سنة 20، ولكن أهم خطوة من الإبداع الذاتي هو النقد الذاتي، وليس معنى الإبداع الذاتي التركيز على الخصوصية بل هو لقاء الخصوصية مع العالمية، ثم كيف نتعامل مع الخصوصية؟ كيف نتعامل مع العالمية؟ كيف ننتج تركيباً جديداً يحتفظ بخصوصيتنا مع عالميتنا، إذاً تتغير الشخصية القومية حينما ترى بنية علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج في المجتمع تتغير الشخصية، نعم هناك ثوابت، نعم هناك رؤى للعالم متميزة وبالتالي موضوع الخصوصية موضوع سلبي حيث يتغير تعريفنا للخصوصية في كل حقبة تاريخية.

* موضوع تعدد الفتاوى والإفتاء الجماعي، فأنا ضد هذا لسبب بسيط، فقد كان هناك إفتاء جماعي في السعودية عندما قالوا بحرمة الإذاعة وبتحريم الراديو سنة 30 فمن الممكن أن يتم الإفتاء الجماعي عن طريق مجموعة من المشايخ الرجعيين المتخلفين فكرياً الذين يقولون بتحريم (الانترنت) لأنه من عمل الشيطان، ومن هنا لا نستطيع تحكيم الفتوى فردية كانت أم جماعية في تطور المجتمع، أما في آلية التشريع النظر إلى النافع وتوازن المصالح هذه قضية أخرى، وتوازن المصالح بشرط عدم إساءة استخدامها، لأن هناك مصالح طبقية أحيانا تندفع نحو تشريع معين، هناك جماعات المصالح، وجماعات الضغط، لكن في النهاية الممارسة الاجتماعية والتاريخية ستبين الصالح من الطالح، وبالتالي يعدل الفاسد ويصحح، إنما لوجعلت الفتوى في الحلال والحرام تتحكم في كل جزئية من التطور الاجتماعي والاقتصادي فهذه مسألة بالغة الخطورة على موضوع التقدم.

* موضوع المرجعية الإسلامية وكونها لا تتناقض مع التعددية، نجد الدكتور/ عمارة ينطلق من القيم الأساسية المثالية في الإسلام ولو كان هذا صحيحاً فلماذا لم تمارس التعددية في المجتمع الإسلامي عبر ألفي عام؟، سؤال مهم، فالقضية هنا مشروطة بشروط الممارسة نفسها، ونوعية الطبقات الحاكمة ونوع الحكم، وهل هو حكم ديكتاتوري واستبدادي أم لا؟

فهناك دول ـ دون تحديد ـ لا تمارس فيها التعددية واللافتة المرفوعة (تطبيق الشريعة الإسلامية)، فأين إذاً التعددية؟

ونحن أفضل بلد عربي يمارس التعددية، ونتحدى بمؤشرات سياسية واقتصادية واجتماعية، حرية التعبير مكفولة في مصر وليست مكفولة بمثل ذلك في أي دولة عربية، إذاً من حيث المرجعية فإن المرجعية موجودة في كل مكان، لكن ما شكل الممارسة؟ ما نوع الحكم؟ ما نوعية الطبقات الحاكمة؟ ما شكل اللحظة التاريخية التي يتم فيها التنفيذ.

* موضوع الدين والعلم، د. عمارة يقول إن الدين علم إلهي، وأنا أعترض على هذا الكلام، وأعتبره كلاماً خطيراً، لماذا؟ لأن هناك خلطاً بين الدين والعلم، بينما للدين منهجه، وللعلم منهجه، فالعلم بحسب تعريفه يقوم على الشك، والدين يقوم على اليقين، وهذا هو الفارق، العلم يقوم على الافتراض والافتراض من وضع الإنسان، والفلاسفة يقولون إن النظرية العلمية غير القابلة للدحض ليست نظرية علمية، وأحد الشروط فيها أن تكون قابلة للإنكار والتزييف والتحريف، التقدم العلمي يقوم على دعم النظريات ودحض الفروض، ونتيجة للخلط بين الدين والعلم، جاء من يقول بالإعجاز الطبي في القرآن، وفتحوا لنا باباً محرجاً للنص الديني، لأن العلم غير مقيد بنص، فالنظرية اليوم ثابتة وغداً يثبت بطلانها، وبالتالي سأحرج النص الديني عندما أفسره على ما يوافق النظرية العلمية ثم يتبين بعد ذلك علمياً بطلان هذه النظرية، فليس هذا ميدان النص الديني، وعلينا أن نخرجه من هذا الوضع ونؤمن به كمعجزة وفقط.

* الدكتور عبد الوهاب المسيري ذكر لنا أمراً هاماً وكلاماً جميلاً عن الديمقراطية وما حدث في إيطاليا، وكنا ونحن طلاب في كلية الحقوق يدرس لنا أستاذنا د. عبد الحميد متولي ما يسمى بأمراض الديمقراطية، فهذا معلوم منذ زمن، ولم يقل أحد بأن الديمقراطية نظام متكامل. لكنه أفضل من غيره، فقد جربنا الحزب الواحد، والحزب الشيوعي، والحزب الذي يدعي أنه يجسد الحقيقة الواحدة ويظلم خصومه ويسجنهم.

وكان بعضنا متحمساً لتجربة الأحزاب الاشتراكية الواحدة، لكن هذا الكلام عبث، لأن التعددية السياسية تعبير عن تعددية الطبيعة الإنسانية، والطبيعة الإنسانية قائمة على التعددية والتنوع.

فالديمقراطية ليست نموذجاً متكاملا ولكن فيها أخطاء ولكنها أفضل من غيرها، والمسألة نسبية، وهناك مظاهر رائعة لها، إذا أخذنا التجربة الفرنسية

مثالاً على ذلك نجد تداول السلطة وكيف يتم، چاك شيراك في لحظة ما أخطأ حساباته ولما قرر خوض الانتخابات خسر، ثم تولى الاشتراكيون، وأخيراً استطاعوا أن يحصلوا في انتخابات البلديات على 37٪ هذه تجربة جميلة وصورة مشرقة للديمقراطية فليس هناك من يستبد بالحكم ويبقى فيه إلى الأبد باسم نص إلهي أو نص ديني أو باسم الخلافة الإسلامية، نعم هناك في الانتخابات ـ وكلنا يعرف ـ تجاوزات وجماعات ضغط وتمويل، وبالتالي الديمقراطية في نظري أفضل النظم السياسية حتى لو كان بها بعض القصور.

* العلمانية في الواقع لا تتنافى مع الدين ولا هي ضد الميتافيزيقا، بل هي تدعو إلى احترام كافة الأديان، والدين مسألة شخصية ولا فضل لدين على دين، لكن لا دخل للدين في إدارة الدولة أو في السياسة.

د. سيف عبد الفتاح :

أريد أن اختم هذه الحلقة النقاشية بكلمات موجزة.

* عندما نتحدث عن الاختلاف داخل الحضارة الإسلامية نصفه بأنه تضاد وتناقض، ولماذا لا نعتبر ذلك قدراً من التعددية والحرية؟ فاستخدام اللفظ نفسه؟ وكيف يفلت منا أحيانا، سواء كنا نقيم الحضارة الغربية أو الحضارة الإسلامية، وعندما يفلت اللفظ منا يدل ذلك على جملة من التراكمات السوداء، فليست هناك قراءة تشريحية لمثل هذه الأمور على الجانبين.

* أنا أقول بأن الخصوصية تتغير هذا صحيح، لكن في الخصوصية ثوابت، وكل ظاهرة في الدنيا فيها عام وخاص، وثابت ومتغير، وكما يقول أ.سيد ياسين إن التفاعل مع الواقع هو الذي يحدث التغيير، ولذلك ابن القيم يذكر أن الفتوى تتغير بتغير الأزمان والأماكن، لماذا يقول بذلك؟

لأن الواقع يتغير وليست الفتوى هي التي تتغير، وتغير الفتوى تابع

لتغير الحدث، وتغير الحدث معناه واقع جديد مما يتطلب معه فتوى جديدة، وبالتالي يحدث خلل إذا طبقت الفتوى القديمة على الواقع الجديد، وقد كتبت في كتابي (عقلية الوهن) وذكرت كلاماً عن (حرب الفتاوى)، والواقع أن الدولة القومية هي التي أممت الإفتاء، وذلك حتى نذكر مالنا وما علينا، والأصل في الإفتاء أن يشيع، وأن يتورع المفتي، وألا يتجرأ على الفهم، وأنها غير ملزمة، والمجتهد لا يغير اجتهاده باجتهاد آخر، وكلها قواعد لحرية الاجتهاد، وتعطي أكبر قدر يمكن من الحرية الاجتهادية في مراعاة الواقع، فلا يصح أن يخلط أحد في الفتوى بين زمن وزمن، أو بين مكان ومكان، أو بين واقعة وواقعة، والمسألة هنا في غاية الأهمية، أما ما حدث في فتوى حرب الخليج فيحتاج منا إلى تشريح ودراسة، وقد كانت مؤتمرات سياسية استدعت فيها الدولة القومية الدين قسراً، فلم يخرج المفتي من نفسه أو من تلقاء نفسه بهذه الفتوى، الفتوى لها شروط وأسس وعندما تكون الفتاوى فتاوى أمة يجب أن تجتمع عليها الأمة.

ويجب أن تقوم على قواعد بحثية، وغير ذلك لا يُقبل ولا يصح، فلابد أن تبدأ الفتوى من الواقع بدءا من الواقع الدولي، ويسكن هذه الواقعة في الواقع بما يستطيع أن يحقق عناصر فتوى بصيرة وليس فتوى بالشكل الفوري المتعجل لأن الفتوى تحمل أمر الأمة وأمر الأمة أمر جلل ومن ثم لابد أن يعالج على نحو بحثي.

د. محمد عمارة :

ملاحظات سريعة :

* أولاً مشكلتنا الأولى في الغلو الحاصل على الجبهتين (الغلو العلماني)، و(الغلو الإسلامي) .

* المشكلة الثانية كما أشار أ. نبيل أن كلا الطرفين لا يفهم الآخر، ولو

حدث نوع من الفهم المتبادل فإن كثيراً من الأمور لن تكون موضع نقاش ونكتشف أنها خلافات وهمية.

* هناك حرب على الهوية الثقافية ألمسها حتى داخل الإسلاميين أنفسهم، حتى في شراء الكتب البعض ينظر للناشر قبل أن يشتري الكتاب، فإن كان لفلان اشتراه وإلاَّ فلا، وهناك بعض البلاد مثلاً لا تسمح بدخول مؤلفاتي، حتى الكتاب الذي أقوم بتحقيقه فلمجرد وجود اسمي عليه لا يسمحون بدخوله، وأنا في اعتقادي أن هناك حرباً على الهوية في الحياة الفكرية عندنا بين ما يسمى بالإسلاميين والعلمانيين. على سبيل المثال د. طه يقول: ليس كل ما ينشأ في الغرب نحكم عليه بالقبح والسوء، ولم يقل بهذا أحد، ولدينا من قديم القول المأثور عن النبي (ﷺ) :«الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها من أي وعاء خرجت»، واليوم نجد الكثير من الإسلاميين تعلموا في الغرب وشاهدوا الغرب، حتى إن بعضهم يقول إن الإسلام سيأتي من الغرب، لكننا أمام أي ثقافة وأمام أي حضارة نميز بين (مشترك) و(خصوصية) فأنا إنسان أصافح الدنيا كلها لكن لي بصمة، لا أتنازل عنها.

هناك متغيرات وهناك ثوابت، وهناك مرجعية ثابتة وهناك متغيرات وخصوصاً في المعاملات، فكثير من هذه القضايا محلول قديماً وحديثاً، لابد أن يعرف التيار العلماني كيف يفكر الإسلاميون، التيار العلماني يتكلم عن الديمقراطية فالإسلاميون يسألونهم أليس من الديمقراطية، أليس من حقوق الإنسان أن يحكم الإنسان بالقانون الذي يريده؟.

ومن هنا تأتي مصادرة حتى الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان شئت أم لم تشأ، لأن العلمانيين نخبة من المجتمع، لكن هناك أمة وجماهير تريد أن تحكم وتريد أن تواصل حاضرها مع تراثها، فلو عارضت الشريعة فمعنى ذلك أنك تصادر الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان لأن أبسط حقوق

الإنسان أن يحكم بالقانون الذي يريده، ومن هنا فإن الموقف الداعي إلى عزل السماء عن الأرض وأن العالم مكتفٍ بذاته ضد الأمة نفسها وليس ضد محمد عمارة أو سيف أو نخبة من النخب.

* موضوع الإبداع، ذكرت في كتابي (الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية) أننا مسرفون في التقليد، فقراء في الإبداع، على الجانب الإسلامي، وعلى الجانب العلماني، وأذكر أن منا من يهاجر إلى التاريخ ومنا من يهاجر إلى الجغرافيا، إذاً أمامنا مشكلة المحاكاة، مشكلة التقليد وفي اعتقادي اهتمامنا بالخصوصية هو سبيل للإبداع،لأني لو لم يكن لي مشروع له خصوصية لما كانت هناك حاجة للإبداع، لماذا أبدع والبضاعة حاضرة؟

* موضوع ولاية الفقيه أنا مع أ.سيد وكلنا كتب ضد هذا وأنا سميتها (كنيسة إسلامية) وقد كتبت في مقدمة أحد الكتب قبيل طبعه وبعد الثورة الإيرانية 1979 ضد السلطة الدينية وذلك بعد أن قرأت كتاب الخميني (الحكومة الإسلامية)، وهذه ليست في نظري مشكلة لأن الشيعة نسبتهم قليلة إذا ما قورنت بالسنة، وأرى أن هذه خصوصية، وأن الخميني لو أخذ برأينا لانهزم وذلك لأنه يستمد قوته من هذا المذهب ومن داخل النسق الخاص به ومن خلال مشروعه الخاص، كما أني ملزم بنموذجي في العالم السني وهو غالبية العالم الإسلامي.

* موضوع تعدد الفتوى في نظري نعمة، فلو كان عندنا بابوية ورأي واحد لكانت الكارثة، وهذه ميزة الإسلام أن فيه تعدديه في الفتوى، وما يطمئن إليه قلبك تأخذ به، لكننا نقول في القضايا الكبرى، القضايا الاجتماعية لدينا ما يسمى بالإفتاء الجماعي أو الاجتهاد الجماعي، وهو ما نرجحه على الاجتهاد الفردي.

* موضوع قداسة الفقه الإسلامي هذا كذلك موضع اتفاق، لأن الفقهاء والأئمة كانوا يقولون كلامي صحيح يحتمل الخطأ وكلام غيري خطأ يحتمل

الصواب وإذا وجدتم رأياً أرجح من رأيي فاضربوا برأيي عرض الحائط، وهذا كلام القدماء والمحدثين على حد سواء، والشريعة وقفت عند فلسفة التشريع وعند المبادئ والقواعد وتركت المتغيرات والحوادث المتجددة للفقهاء والفقه، وهذه نعمة أن تظل مسلماً وفي نفس الوقت تواكب المتغيرات، ونحن بالمصارحة وبمعرفة الخلفيات الفكرية نحل كثيراً من المشاكل.

فمثلاً (عزيز العظمة) عندما يذكر (المعتزلة) ويقول إنهم كالعلمانيين، كيف يكون ذلك؟ والمعتزلة يعتبرون الكتاب والسنة لكنهم يجعلون العقل في المقدمة لأنه الآلة التي بدونها لا يمكن لنا فهم القرآن والسنة، وتقديم العقل عندهم ليس معناه تقديم تشريف بل إنه تقديم لمجرد الترتيب، كمن يخرج من بيته للصلاة في المسجد فإنه يسير في الشارع قبل أن يصل إلى المسجد، فالشارع أو الطريق هنا قبل المسجد، وليس هذا معناه أن الطريق أفضل من المسجد.

* موضوع المتغيرات والثوابت في الإسلام إذا نظرنا إليه وجدنا أن كم الثوابت في الإسلام محدود، كم الغيب كذلك محدود، وهذه ميزة أن الإسلام اقتصر في الثوابت حتى يعطي للعقل البشري مساحة حتى يتحرك.

* موضوع أن الديمقراطية حديثة، وأن الشورى قديمة أنا لا ميل إلى هذا الرأي بل العكس الديمقراطية كانت من أيام اليونان، ولكن القضية أنني أميز بين علاقة الشورى بالديمقراطية من ناحيتين، الناحية الأولى: الوضعية والتي تنفي المرجعية الدينية، الناحية الثانية: الآليات وهي خبرات إنسانية، يعني النظام النيابي، والتمثيل، والرأي العام، والحكومات وتبادل السلطة، وأغلب هذه الأشياء لها جذور ولها بذور، ولا أريد أن أقول إنها كانت موجودة في المجتمعات الإسلامية، فمثلاً في بيعة العقبة، يأمر النبي (ص) الصحابة أن يختاروا منهم اثني عشر نقيباً، إذاً هذه أول مؤسسة دستورية وهناك مؤسستان أيضا هما مؤسسة المهاجرين، ومؤسسة الأنصار وكان هناك

ما نسميه الآن تبادل سلطة، وتوزيع اختصاصات، كما كان في يوم السقيفة، عندما قال أبو بكر رضي الله عنه منا الأمراء ومنكم الوزراء. إذاً لدينا رؤية لمثل هذه الأمور ولدينا جذور وبذور ولسنا غرباء عن هذا الموضوع، لكن هناك خبرات إنسانية وإبداع في الحضارة الغربية في التطبيقات لابد أن أستفيد به.

* ليس صحيحاً ما يقال إن (الطهطاوي) قَبِلَ ورحب بالتنوير الغربي، بل العكس نجده يذكر أن الغرب لهم في الفلسفة حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية، وأنهم ليسوا نصارى وإنما هم دهريون، وأنه ليس لهم من النصرانية إلا الاسم، وأنهم يحسنون ويقبحون بالعقل وحده وبالتجربة ولا عبرة بالتحسين والتقبيح إلاً إذا انضم الشرع للنواميس الطبيعية والعقل.

إشكالية اختلاط الحقل الدلالي لمصطلح ومفهوم «علمانية»

ورقة مقدمة من أ.د. عبد الوهاب المسيري

1. إشكالية اختلاط الحقل الدلالي لمصطلح «علمانية» والمفاهيم الكامنة وراءه.
2. التعريف المعجمي لمصطلح «علمانية» في العالم الغربي .
3. التعريف المعجمي لمصطلح «علمانية» في العالم العربي والعالم الثالث.
4. تعريف مفهوم «العلمانية» في العالم الغربي .
5. تعريف مفهوم «العلمانية» عند بعض المفكرين العلمانيين في العالم العربي .
6. ما بعد العلمانية .
7. العلمانية الفاشية.

(1) إشكالية اختلاط الحقل الدلالي لمصطلح «علمانية» والمفاهيم الكامنة وراءه

من أهم الإشكاليات التي تواجه دارسي الظواهر العلمانية أن مصطلح «علمانية» (سواء في المعجم الغربي أو العربي) مختلط الدلالة، فكل معجم يأتي بعدة تعريفات متضاربة. فإذا انتقلنا إلى تعريف المفهوم الكامن فإن الأمر يزداد اختلاطًا. وفي المداخل المتبقية في هذا الباب سنتناول التعريف المعجمي لكلمة «علمانية» في العالم الغربي والعربي ثم تعريف المفهوم.

(2) التعريف المعجمي لمصطلح «علمانية» في العالم الغربي

كلمة «علمانية» هي ترجمة لكلمة «سكيولاريزم secularism» الإنجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأوروبية. والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية «سيَكولوم «saeculum» وتعني «العصر» أو «الجيل» أو «القرن». أما في لاتينية العصور الوسطى (التي تهمنا في سياق هذا المدخل). فإن الكلمة تعني «العالم» أو «الدنيا» في مقابل (الكنيسة). ويوجد لفظ لاتيني آخر للإشارة إلى العالم، وهو «موندوس mundus». ولفظة «سيكولوم» مرادفة للكلمة اليونانية «آيون aeon» والتي تعني «العصر»، أما «موندوس» فهي مرادفة للفظ اليوناني «كوزموس cosmos» والذي يعني «الكون» (في مقابل «كيوس chaos» بمعنى «فوضى»). ومن هنا، فإن كلمة «سيَكولوم» تؤكد البُعد الزماني أما « موندوس» فتؤكد البُعد المكاني.

وقد استُخدم المصطلح «سكيولار secular»، لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عامًا (عام 1648) عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية (أي الدولة العلمانية) الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب. وكان معنى المصطلح في البداية محدود الدلالة ولا يتسم بأي نوع من أنواع الشمول، إذ تمت الإشارة إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة وحسب بمعنى «نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية»، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. وفي فرنسا، في القرن الثامن عشر، أصبحت الكلمة تعني (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) «المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة». أما من وجهة نظر مجموعة المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مُثُل الاستنارة والعقلانية المادية والمعروفين باسم «الفلاسفة» (فيلوسوف Philosophes) (ويشار إليهم أيضًا باسم الموسوعيين)، فإن الكلمة كانت تعنى «المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة».

ولكن المجال الدلالي للكلمة اتسع، وبدأت الكلمة تتجه نحو مزيد من التركيب دون أن تصل إلى الشمول الكامل على يد جون هوليوك John Holyooke (1817 ـ 1906) أول من نحت المصطلح بمعناه الحديث وحوَّله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي. ولم يكن جون هوليوك، لسوء الحظ، يتسم بكثير من العمق الفلسفي أو التحليلي، ولذا ساهم تعريفه في تعميق مشكلة العلمانيتين واختلاط الحقل الدلالي. وقد حاول أن يأتي بتعريف تَصوَّر أنه محايد تمامًا (ليست له علاقة بمصطلحات مثل «ملحد» أو «لا أدري»). فعرَّف العلمانية بأنها «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض».

والحديث عن «إصلاح حال الإنسان» يفترض وجود نموذج متكامل ورؤية شاملة ومنظومة معرفية قيمية. فهل العلمانية إذن هي هذه الرؤية الشاملة؟ إن كان الأمر كذلك، فإن هوليوك لم يعطنا ملامح هذا النموذج وهذه المنظومة، فهو لا يتصدى البتة لقضية القيمة (هل هي قيم مادية؟) أو قضية المعرفة (هل مصدرها الحواس وحسب؟) وهو يتحدث عن الإنسان دون تعريف للسمات الأساسية لما يشكل جوهر الإنسان الذي ستتم العملية الإصلاحية عليه وباسمه (هل هو إنسان طبيعي؟) وهناك الحديث عن الإصلاح من خلال الطرق المادية فهل يعطينا هذا مفتاحًا لطبيعة النموذج الذي سيتم تبنيه ؟ أليست هذه هي العلمانية الشاملة؟ وهذا الموقف ألا يعني الرفض الكامل للإيمان، وليس عدم التصدي له وحسب، كما يدَّعى؟ فالمصطلح يحتوي على قضايا خفية كثيرة وعلى ميتافيزيقا خفية وعلى منظومة قيمية انسلخت عن الإيمان الديني وتبنت الطرق المادية، فكأنه تبنى النموذج الشامل للعلمانية دون أن يدرك هو نفسه ذلك، وتصور أنه سيترك الإيمان الديني وشأنه.

وقد تم تبسيط تعريف هوليوك للعلمانية فأصبح المصطلح يعني «فصل

الدين عن الدولة»، أي فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة، وهو تعريف أكثر جزئية من تعريف هوليوك وأشد شمولاً من تعريف الكلمة عند توقيع صلح وستفاليا. ومرجعية هوليوك التاريخية هي أوروبا في القرن التاسع عشر وتعريفه للعلمانية ينبع من هذه المرجعية. ومن المعروف أن التاريخ لم يتوقف قط في العالم الغربي، فحدثت تطورات اقتصادية وسياسية واجتماعية أدت إلى تحولات هائلة في رقعة الحياة العامة والخاصة وكافة العلاقات الإنسانية. وأخذت هذه التحولات في التصاعد في بداية القرن العشرين وتصاعدت حدتها في منتصف القرن، فالمؤسسة الحاكمة في الغرب لم تَعُد الدولة الصغيرة الضعيفة التي تنافسها العديد من المؤسسات الأهلية الأخرى، بل أصبحت دولة ذات أذرع طويلة وتتبعها مؤسسات أمنية عديدة. وظهر قطاع الإعلام واللذة في المجتمع، وهما قطاعان ضخمان رهيبان يصلان إلى الرجال والنساء والأطفال في كل مكان وزمان. وكل هذه المؤسسات الحكومية وغير الحكومية تتدخل في أخص خصوصيات حياة الإنسان وضمن ذلك حياته الجنسية وعلاقة الآباء بأطفالهم وتصوغ صورة الإنسان لنفسه. في هذا الإطار الجديد، بأي معنى من المعاني يمكن الحديث عن العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، أي دولة نتحدث عنها؟ وما دور قطاع اللذة؟ هل لا يزال الحديث عن علمانية جزئية، أم عن شيء مغاير تماما أكثر جذرية وشمولاً يمكن أن نطلق عليه «العلمانية الشاملة»؟

ويتضح الاختلاط بين العلمانيتين الجزئية والشاملة في التعريفات التي ترد في المعاجم اللغوية الغربية الحديثة. وقد حاول قاموس أكسفورد أن يحصر الحقل الدلالي المتسع لكلمة «علمانية»، فأورد استخدامات عديدة للكلمة لا تعنينا كثيراً، مثل «ينتمي إلى عصر أو مدة زمنية طويلة» أو «يُحتفَل به مرة كل عصر أو قرن، وفي كل فترة طويلة»، فيقال: «الألعاب والمسرحيات والعروض العلمانية» بمعنى «الألعاب والعروض التي كانت تُقام في روما القديمة مرة كل عصر (أو كل مائة وعشرين عامًا) وتستمر لمدة

ثلاثة أيام وليال»، ويُقال « قصيدة علمانية» بمعنى «قصيدة تُتلى في هذه الأعياد». وفي اللغة العلمية، يُشار إلى «التغيرات العلمانية» باعتبارها التغيرات التي تحدث على فترة زمنية خلال عصور طويلة.

وتُستخدَم كلمة «علماني» أيضًا للإشارة إلى «أعضاء الكهنوت الذين يعيشون في الدنيا لا في عزلة الأديرة» . أو للإشارة إلى «العوام» (وهو استخدام نادر). وهذه الاستخدامات كلها ـ كما أسلفنا ـ لا علاقة لها بكلمة «علمانية» بالمعنى الاصطلاحي الحديث للكلمة، وإن كانت كلها تتضمن فكرة الزمن والدنيا.

أما بقية الاستخدامات، فهي تشير إلى عملية التأرجح بين الجزئية والشمولية، دون أن يُسمِّيها المعجم كذلك.

1. ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (ويتميز في ذلك عن حياة الكنيسة والدين). مدني وعادي وزمني [ويُلاحَظ ترادف كلمات مثل «مدني» و«زمني» و «علماني». والواضح أن الكلمة تحمل هنا مدلولاً سلبيًا وحسب، فهي تعني «غير كهنوتي»و «غير ديني» و «غير مقدَّس» .

2. وكانت الكلمة تُطبَّق على الأدب والتاريخ والفن، وخصوصًا الموسيقى، ومن ثمَّ على الكُتَّاب والفنانين. وكانت تعني أيضًا «غير معني بخدمة الدين» و «غير مُكرَّس له» و «غير مقدَّس» و «مدنَّس» بمعنى «مباح». وتستخدم الكلمة أيضًا للإشارة إلى المباني. و «المباني العلمانية» هي «المباني غير المُكرَّسة للأغراض الدينية» .

3. أما في مجال التعليم، فإن الكلمة تشير إلى الموضوعات غير الدينية (وأصبحت الكلمة مؤخراً تعني استبعاد تدريس المواد الدينية في المعاهد التي يُنفَق عليها من المال العام). ومن هنا، فإن تعبير «مدرسة علمانية» يكون بمعنى «مدرسة تعطي تعليمًا غير ديني» .

4. ينتمي إلى هذا العالم الآني والمرئي تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي، الآتي وغير المرئي.

5. يهتم بهذا العالم وحسب؛ غير روحي (استخدام نادر).

6. يختص بمذهب العلمانية ويتقبله.

ويلاحظ أن 1 ـ 3 تعريفات جزئية للعلمانية. أما 4 ـ 6 فهي تعريفات تميل نحو الشمول.

ولكن حين انتقل المعجم من كلمة «سكيولار» إلى كلمة «سكيولاريزم secularism»، أي «العلمانية» فقد عرَّفها تعريفًا شاملاً، باعتبارها «العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة (الدنيا) واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى (الآخرة)» . والعلماني (سكيولاريست secularist) هو المؤمن بذلك. والعلمنة (سكيولارايزيشن secularization) هي تحويل المؤسسات الكنسية والدينية وممتلكات الكنيسة إلى ملكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمنية، وتعني كذلك صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدَّسة، ووضع الأخلاق على أسس غير أخلاقية (أي على أسس مادية علمية) وحصر التعليم في موضوعات علمانية.

أما في اللغة الفرنسية، فهناك كلمة «لاييك laique». وقد انتقلت الكلمة إلى الإنجليزية في كلمة «ليك laic» بمعنى «خاصة بجمهور المؤمنين» (تمييزاً لهم عن الكهنوت)، ومنها كلمة «ليِيتي laity» وهم الكافة (باستثناء رجال الدين)، وكلمة «لييسيزم laicism» بمعنى النظام العلماني، أي النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة (التعريف الجزئي). واشتق كذلك فعل «لييسايز laicize» بمعنى أن ينزع الصبغة الكهنوتية أو يُعَلْمِن (وخصوصًا المدارس). و«لييسايزيشن laicization» معناها نَقْل كثير من وظائف رجال الدين والكهنوت، كالتعليم والقضاء والخدمات الاجتماعية، إلى خبراء يتم تدريبيهم تدريبًا زمنيًا لا علاقة له بالعقائد الدينية التي تستند إلى الإيمان بما وراء الطبيعة، بحيث تصبح مهمة رجال الدين مقصورة على الأعمال الدينية (تعريف شامل). والفعل الإنجليزي المشتق عن

الفرنسية يحمل بصمات أصوله الفرنسية والتجربة الفرنسية في العلمنة (المرتبطة بالثورة الفرنسية) التي أخذت شكلا حاداً وقاطعًا. فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي القديم، وكانت امتيازات النبلاء واضحة محدَّدة، كما كان هناك تداخل شبه كامل بين طبقة النبلاء ورجال الدين (وخصوصا ذوي المراتب الرفيعة)، ولذا كان رد فعل الثوار عنيفًا، ومنهجيًا يأخذ شكل رفض النظام القديم (متمثلاً في الحكومة الملكية المطلقة) ونظام الطبقات السائد. ومؤسسة الكنيسة وكل الرموز السياسية والدينية القائمة. ووصل الرفض إلى حد ذبح النبلاء وكثير من أعضاء طبقة الكهنوت، وإلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تُعبَد فيها ربة العقل. كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أي مضمون ديني في التعليم أو القانون .

وهناك كلمة أخرى وردت في معاجم اللغة الإنجليزية وهي «دي كريستيانايز dechristianize» أي «ينزع الصبغة المسيحية عن المجتمع» وهو مصطلح محدَّد الدلالة لا يصلح إلا للمجتمعات التي تسود فيها المسيحية.

ويُستخدم مصطلح «علماني» أحيانًا بمعنى «ملحد». ففي كتابات بيتر جاي Peter Gay، أحد أهم مؤرخي حركة الاستنارة في الغرب، نجد هذا الترادف. وقد كتب كتابًا بعنوان يهودي بلا إله: فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسي A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis حيث نجد هذا الترادف واضحًا. التحليل النفسي يوصف بأنه «علم علماني، لا علاقة له بالدين بل معاد له يهدف إلى تحطيمه» وهكذا.

ويستخدم رورتي كلمة «علماني» بمعنى «محصور بنطاق الزمان والمكان» ثم يبين التضمينات الفلسفية للمصطلح، بأنه نزع القداسة عن كل شيء .

(3) التعريف المعجمي لمصطلح «علمانية» في العالم العربي والعالم الثالث

منذ ما يُسمَّى «عصر النهضة» في تاريخ الفكر العربي ومعظم تعريفاتنا للظواهر الإنسانية تستند إلى تعريفات الغرب وتجاربه. فنحن نستورد كثيراً من مصطلحاتنا من الغرب، وهو ما يُبين إيماننا بمركزية الغرب وعالميته، وقد استوردنا مصطلح «علمانية» فيما استوردنا، فكان من أكثر المصطلحات غموضًا وإبهامًا، رغم شيوعه في الآونة الأخيرة. ويعود إبهامه للأسباب التالية :

1. مصطلح «علمانية» منقول من المعجم الأجنبي، ومن التشكيل الحضاري الغربي، تتحدَّد دلالته الحقيقية بالإشارة إلى هذا المعجم وهذا التشكيل الحضاري ويكتسب مضمونه الحقيقي منهما .

2. رغم محاولتنا الجاهدة الدائبة في اللحاق بركب الغرب ومواكبته، فإن المصطلحات التي نستوردها (مثل: «الاستنارة» ـ «التقدم» ـ «التحديث» ـ «العقل») تشير إلى معنى الكلمات كما وردت في المعجم الغربي (اللغوي والحضاري) حتى منتصف أو أواخر القرن التاسع عشر ولم يتسع مجالها الدلالي كما حدث في الغرب. ولذا، فإن مصطلحاتنا بريئة تماما من كل المشاكل التي ظهرت بعد تحقق المتتالية الترشيدية والتحديثية والعلمانية الغربية، فهي بسيطة أحادية البعد تشع تفاؤلاً لا أساس له في الواقع. واصطلاح «علمانية» لا يشكل أي استثناء لهذه القاعدة، فنحن نتحدث عنها علي طريقة فولتير ولوك وكوندورسيه وغيرهم من الفلاسفة التبسيطيين الاختزاليين .

3. تُوجد داخل هذا التشكيل الحضاري عدة تشكيلات فرعية : فهناك التشكيل الفرنسي (الكاثوليكي) والتشكيل الحضاري الإنجليزي وهناك التشكيل الألماني (البروتستانتي) والتشكيل الروسي (الأرثوذكسي)، وقد

عرّف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة إلى حد ما من خلال تجربته الخاصة.

4. خاضت هذه التشكيلات الحضارية تحولات مختلفة، وتزايدت فيها معدلات العلمنة واختلفت المواقف من العلمانية باختلاف المرحلة التاريخية وباختلاف الجماعة التي تقوم بعملية التعريف .

رغم كل هذا استوردنا مصطلح «علمانية» ولصقناه في معجمنا بإبهامه وعدم تحدده وتأرجحه بين الجزئية والشمول. ومع انتقال المصطلح إلى العالم العربي والإسلامي، ازداد المجال الدلالي المضطرب للكلمة اضطرابًا واختلالاً للأسباب التالية :

أ) حينما ينتقل مصطلح مثل «علمانية» من معجم حضاري إلى معجم حضاري آخر وتتم «ترجمة» المصطلح، فإنه يظل يحمل آثاراً قوية من سياقه الحضاري السابق الذي يظل مرجعية صامتة له.

ب) تجربة العرب والمسلمين مع متتالية العلمنة مختلفة، فعمليات العلمنة لم تنبع في واقعهم التاريخي والاجتماعي (رغم وجود عناصر علمنة مختلفة فيه) وإنما أتى بها الاستعمار الغربي.

وقد اختُزلت مناقشة المصطلح إلى طريقة ترجمته، ولم تعد القضية هي وصف الظاهرة العلمانية وتحليلها وتسميتها حسبما نراها نحن (من خلال تجربتنا وسعادتنا أو شقائنا بها) بل انصب الجهد الفكري والبحثي على مناقشة أحسن الترجمات لكلمة «علمانية» وأقربها إلى المعجم الغربي وأكثرها دقة. وهكذا سقطنا في الموضوعية المتلقية.

وتوجد في المعجم العربي ترجمات مختلفة لكلمة «سكيولار» و«لاييك»:

1. «العِلمانية» (بكسر العين) نسبة إلى العِلم.

2. «العَلْمانية» (بفتح العين) نسبة إلى « العَلْم» بمعنى «العالم» .

3. «الدنيوية» أي الإيمان بأنها هي الحياة الدنيا ولا يوجد سواها.

4. «الزمنية» بمعنى أن كل الظواهر مرتبطة بالزمان وبالدنيا ولا علاقة لها بأي ما ورائيات .

5. وتُستخدَم أحيانًا كلمة «لاييك» نفسها دون تغيير .

والتأرجح بين الجزئية والشمول يُوجَد بشكل أكثر حدة في العالم الثالث، فهناك حديث عن «علمانية وسطية» (وإن كان هناك أيضًا في الغرب حديث عن «علمانية مسيحية»، أي عن المسيحية التي تؤدي إلى العلمانية).

وقد لوحظ، في العالم الثالث، أن ثمة تداخلاً بين مصطلح «علمنة» ومصطلحين آخرين:

- «مودرنايز modernize» أي «يُحدِّث». والمصطلح يعني إعادة صياغة المجتمع بحيث يتم استبعاد المعايير التقليدية وإخضاع كل شيء للمعايير العقلية العلمية المادية التي تتفق مع معايير الحداثة (برؤيتها للإنسان والكون)، وهذا هو أيضًا الترشيد.

- «ويسترنايز westernize» أي «يُغرِّب»، بمعنى « يفرض أنماط وأساليب الحياة الغربية». وحيث إن المعايير السائدة في الحضارة الغربية الحديثة هي المعايير العلمانية، وحيث إن المجتمعات الغربية الحديثة هي المجتمعات الأولى التي طبقت هذه المعايير وتصاعدت فيها معدلات العلمنة حتى سادت المعايير العلمانية بشكل كبير حتى تكاد تقترب هذه المجتمعات من الحالة النموذجية التي يقال لها «مجتمع علماني»، لكل هذا، ثمة تداخل كبير يقترب من حد الترادف بين هذا المصطلح وسابقه. وفي العالم الثالث، تؤدي العلمنة في معظم الأحيان إلى التغريب .

ولا تَسلَم هذه المصطلحات هي الأخرى من عملية التأرجح المشار إليها.

وهناك بطبيعة الحال من يرون أن ثمة ترادفًا كاملاً بين الرؤية المادية من ناحية والرؤية العلمانية من ناحية أخرى، ومن ثمَّ فكلمة «علماني» في تصورهم مرادفة لكلمة «ملحد» أو «معاد للدين والأخلاق» أو حتى «إباحي».

(4) تعريف مفهوم «العلمانية» في العالم الغربي

من أهم المعاجم المتخصصة التي حاولت أن تتوجه لمشكلة مفهوم «العلمانية والعلمنة» معجم علم الاجتماع المعاصر Dictionary of Modern Sociology لمؤلفه توماس فورد هولت Thomas Ford Hoult الذي أورد ثلاث مواد لها صلة بمصطلح «العلمانية» : «علماني Secular» و«علمنة Secularization» و «مجتمع علماني Secular Society» . وقد بين المعجم أن كلمة «علماني» لها عدة معاني:

1. الدنيوي؛ غير الروحي؛ وغير الديني؛ ومن هنا يقف العلماني على طرف النقيض من المقدَّس.

2. ينتمي إلى ما هو عقلاني أو نفعي بشكل خالص أو أساسي.

3. تُستخدم كلمة «علماني» أحيانًا بمعنى «مُدنَّس» أو «غير مُقدَّس». ولكن الكملة الأخيرة تعنى «المعادي للدين» (بالإنجليزية : أنتي ريليجيوس anti-religious) بينما كلمة «علماني» تعني في واقع الأمر «لا علاقة له بالدين» (بالإنجليزية: نان ريليجيوس non-religious).

4. تُستخدمَ الكلمة أحياناً للإشارة إلى تَراجُع وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معينة. ثم أورد المعجم ما قاله ج.م.ينجر Yinger في الموضوع : «من الأكثر حكمة في تقديري أن نستخدم كلمة «علمانية» لنشير إلى الاعتقاد والممارسات التي لا علاقة لها بالجوانب غير

النهائية (بالإنجليزية: نان ألتيميت nonultimate) للحياة الإنسانية. ومن ثم فالعلمانية ليست معادية للدين، ولا هي بديل عن الدين، إنما هي مجرد قطاع واحد من قطاعات الحياة».

ثم انتقل المعجم إلى مدخل «العلمنة» فبيَّن أن ثمة ستة استخدامات أساسية في العلوم الاجتماعية (نقلها المعجم عن مقال للاري شاينر Larry Shiner بعنوان «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية»):

1ـ انحسار الدين وتراجُعه (« الرموز والعقائد والمؤسسات (الدينية المهيمنة] تفقد مكانتها ونفوذها »).

2ـ التركيز على الحياة المادية في الوقت الراهن بدلاً من (التطلع إلى) مستقبل روحي (« إن ذروة عملية العلمنة هي مجتمع مُستوعَب تماماً في مهام الحاضر العملية ») .

3ـ الفصل بين المجتمع والدين (« إن ذروة هذا النوع من العلمنة هو ظهور عقيدة (دينية) ذات طابع داخلي (جواني) محض، لا تؤثر في المؤسسات ولا في الأفعال الجماعية »).

4ـ اضطلاع منظمات غير دينية بالوظائف الدينية («المعرفة وأنماط السلوك والترتيبات المؤسسية التي كان يُنظر لها (في مرحلة سابقة) باعتبارها تستند إلى القوة الإلهية، يعاد النظر فيها لتصبح ظواهر من إبداع الإنسان وحسب، فتقع تبعتها على الإنسان وحده») .

5ـ اختفاء فكرة المقدَّس (« يفقد العالم تدريجيًا طبيعته المقدَّسة عندما يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف») .

6ـ إحلال المجتمع العلماني محل المجتمع المقدَّس (« أي العمليات التي يتحول المجتمع من خلالها من مرحلة يُنظر فيها لسائر الظواهر ذات المعنى

باعتبارها مقدَّسة، إلى مجتمع ينظر لجميع الظواهر تقريبًا من منظور نفعي، ومن ثم يمكن نبذها حين ينتهي نفعها »).

(وتعريف «المجتمع العلماني» هو امتداد لكل الاستخدامات السابقة وخصوصًا الأخيرة، فالمجتمع العلماني هو المجتمع الذي يقوم أعضاؤه بإصدار أحكامهم على جميع العمليات ذات المعنى والمعايير والعقائد وعوامل الترابط انطلاقًا من قيم نفعية رشيدة).

وبعد كل هذه التعريفات وصل محرر المعجم إلى حالة من اليأس بسبب اختلاط الدلالات، فاقتبس من مقال شاينر العبارة التالية: «إن النتيجة المناسبة التي يمكن التوصل لها (بعد دراسة) الإيحاءات المختلفة والظواهر المتعددة التي يشير لها مصطلح «علمنة» هو أن نُسقطه كلية وأن نستخدم بدلاً منه مصطلحات مثل «ترانسبوسيشن transposition» أي «إحلال» أو «ديفرانشيشن differentiation» أي «تمايز» لأنها عمليات أكثر وصفية وحياداً .

وهناك عشرات من المحاولات الأخرى لتعريف مفهوم العلمانية في المعجم الحضاري الغربي. فالبعض عرَّفها بأنها «نزع القداسة عن كل شيء»، والبعض ربطها بعمليات الترشيد المادية، وربطها فريق آخر بالتفكيك، وهكذا.

(5) تعريف مفهوم «العلمانية» عند بعض المفكرين العلمانيين في العالم العربي

تتأرجح التعريفات العربية لمفهوم العلمانية بين العلمانية الجزئية (الإنسانية ـ الأخلاقية) والعلمانية الشاملة (المادية ـ العدمية):

1- يرى محمد عابد الجابري مفهوم العلمانية جزءاً من التشكيل الحضاري الغربي الذي يعني «فصل الكنيسة عن الدولة». ويعتبر أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام لأنه يرى أن «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله

عن الدولة»، وعلى هذا فالعلمانية ليست قضية الفكر العربي. ولذا أكد الجابري ضرورة استبعاد مصطلح «العلمانية» من قاموس الفكر العربي لأنه لا يُعبِّر عن «الحاجات العربية الموضوعية» ويرى تعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، لأنهما يُعبران تعبيراً مطابقًا عن حاجات المجتمع العربي، والديمقراطية لديه تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج. ويؤكد الجابري أن هذه المفاهيم تتصالح مع الإسلام، «فلا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام»!.

2. ويذهب الدكتور وحيد عبد المجيد إلى أن العلمانية (في الغرب) ليست أيديولوجية أو نظامًا فكريًا، وإنما مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشئون الدينية. ويُميز الدكتور وحيد عبد المجيد بين «اللادينية» و «العلمانية»، فهو يرى أن الصراع بين الملوك والسلطة البابوية وظهور العلم التجريبي المنفصل عن الدين وسيادة مفهوم سلطان العقل هو الذي أدى إلى ظهور العلمانية اللادينية. ولكن بعد الثورة الفرنسية نحت العلمانية الغربية منحى وسطيًا يختلف بوضوح عن الاتجاه اللاديني ويدافع عن التسامح الديني. ولا تقوم العلمانية بهذا المعنى المعاصر علي الفصل بين الدين والدولة كما هو شائع لدينا، وإنما على الفصل بين الكنيسة (أو الدين عمومًا) ونظام الحكم. كما لا تقيد دور الدين في المجتمع، لأنه مجتمع حر أساسه المؤسسات الخاصة، وتتمتع فيه الكنائس والمؤسسات الدينية بإمكانات واسعة. ولذلك ظلت المسيحية نشيطة في كل الدول العلمانية، وتمارس أنشطتها الداخلية والخارجية بلا قيود ولا يتعارض ذلك مع حرية العقل، التي هي من نتاج رسوخ الديموقراطية قبل كل شيء.

* والتعريفات السابقة للعلمانية لم تعطها صفة العالمية والشمول، كما قلّصت من نطاقها لتشير إلى المجال السياسي، وربما الاقتصادي، ولم تمتد

بأية حال لتشمل المجالات الأخرى للحياة (الحياة الخاصة ـ القيم الأخلاقية ـ القيم الدينية) ومن ثم فهي تعريفات لعلمانية جزئية لا تشمل كل جوانب الواقع ولا كل تاريخ البشر، وتسمح بوجود حيز غير علماني (مطلق ـ كلي ـ نهائي ـ غائي ـ غير مادي) يسمح بانفصال الإنسان عن الطبيعة وبإمكانية تجاوزه لها، ويترك مجالاً واسعًا للمطلقات الإنسانية الأخلاقية والدينية، ولفكرة الجوهر والكليات، بل لقدر من الميتافيزيقا. ولذا فهذه العلمانية تتسم بقدر من الثنائية (غير المادي مقابل المادي ـ الإنساني مقابل الطبيعي ـ المطلق مقابل النسبي ـ الأخلاقي مقابل غير الأخلاقي ـ الكلي مقابل الجزئي ـ الثابت مقابل المتغير) كما تتسم بقدر من التعددية الحقيقية ولا تتبنّى النماذج الواحدية الساذجة. بل يمكن القول بأن المرجعية النهائية للعلمانية الجزئية هي عادة مرجعية غير مادية، لأن الرؤية المادية الحقة لا تقبل التجزئة ولا الثنائية ولا التجريد ولا تجاوز سطح الحركة الدائمة.

3ـ ولهذا السبب نجد مفكراً علمانياً بارزاً مثل الدكتور فؤاد زكريا يصف العلمانية بأنها «الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة» ويلتزم الصمت بشأن مجالات الحياة الأخرى (الاقتصاد ـ الأدب ـ الجنس ...الخ). ولكن الدكتور فؤاد زكريا في كتيبه المهم المعنون في النموذج الأمريكي يصف المجتمع الأمريكي بأنه «مجتمع مادي»، بل من «أكثر المجتمعات مادية في عالمنا المعاصر» التي تُعرِّف الإنسان باعتباره كائنًا «لا يعمل إلا من أجل المزيد من المال، ومن الأرباح، ومن المستوى المادي المرتفع». يرفض الدكتور فؤاد زكريا هذه المادية العدمية التي تودي بالإنسان و يضع مقابلها «القيم الإنسانية والمعنوية»، ثم يطرح رؤية للإنسان مختلفة عن الرؤية المادية التي تهيمن على المجتمع الأمريكي. فما يحرك الإنسان ـ حسب هذه الرؤية الإنسانية ـ «ليست الماديات وحدها.... لأن في الإنسان قوى تعلو على السعي المباشر إلى الكسب والاقتناء»، أي تعلو على المادية. ويبدو أن هذه هي المرجعية الثنائية التي تجعل من الإنسان إنسانًا .

4. ويذهب محمود أمين العالم إلى أن الغلمانية ليست مجرد فصل الدين عن الدولة وإنما هي «رؤية وسلوك ومنهج». وهذه الرؤية «تحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان وتعبر عن طموحه (الثنائي) والروحي والمادي للسيطرة على جميع المعوقات التي تقف في طريق تقدمه وسعادته وازدهاره». كل هذا يعني أن علمانية د.محمود العالم لا تسقط في النسبية والعدمية ولا ترفض فكرة الكل والجوهر والروح والمطلق . في هذا الإطار لا غرو أن الأستاذ العالم يرى أن العلمانية لا تُعارض الدين «بل لعل العلمانية تكون منطلقا صالحًا للتجديد الديني نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع».

* وقد يُقال إن كلمة «روح» هنا (كما هو الحال في كتابات الدكتور فؤاد زكريا وكثير من العلمانيين العرب) تنبع من المعجم الهيجلي حيث لا تمييز (في نهاية الأمر) بين الروح والمادة. ولكننا لسنا في نهاية الأمر والتاريخ بعد، ولذا تظل الروح (رغم كل أبعادها المادية والتاريخية) منفصلة عن المادة وحركتها، وتظل الثنائية قائمة (حتى لو كان البرنامج الفلسفي لهؤلاء الكتّاب يزعم أنه تَجاوزها) .

5. وتقف التعريفات السابقة للعلمانية، التي تسمح بقدر من الثنائية وباستقلال الظاهرة الإنسانية، على طرف النقيض من التعريفات المادية المصمتة الشاملة الواحدية . فالدكتور مراد وهبة يجعل من العلمانية ظاهرة واحدية نسبية، فهي «تحديد» للوجود الإنساني بالزمان والتاريخ «(أي بالنسبي» دون مُجاوزَة لهذا العالم»)! ولذا يَخْلُص الدكتور مراد وهبة إلى أن العلمانية هي التفكير في «النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق»، وهي نسبية مطلقة لأنها تحدد الوجود (الإنساني والطبيعي، أي كل شيء. كل هذا يعني في واقع الأمر أن ثنائية (الإنساني والطبيعي)، و(المادي والمعنوي) قد تم محوها تمامًا، ويتحول الإنسان إلى كائن طبيعي (حيوان طبيعي/ اجتماعي) يستنبط معلوماته من التجربة الحسية وأخلاقه من

حركة الطبيعة/المادة. وكل ما هو إنساني يُرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى أصول مادية وتاريخية . وهذا يدخل بنا في عالم العلمانية الشاملة والواحدية المادية والنماذج أحادية الخط التي لا تعرف مطلقات ولا ثوابت ولا ثنائيات ولا منحنيات ولا خصوصيات ولا كليات. ويُلاحظ من ثم تَراجُع الإنسان في هذا العالم المصمت واندماجه الكامل في الطبيعي وخضوعه وإذعانه له. ويرى الدكتور وهبة أن العلمانية «هي المسار الإنساني في حضارتنا»، أي حضارة كل البشر في كل زمان ومكان، أي أن العلمانية والعولمة شيء واحد. وقد قام الدكتور وهبة بالدفاع عن التطبيع مع إسرائيل وتأييد تحالف كوبنهاجن بقوله إن ما دفعه إلى هذا إيمانه بفلسفة التنوير القائلة بأنه « لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده» (وهذا هو أحد تعريفاته للعلمانية أيضًا!). (ومع هذا، رغم صلابة الدكتور وهبة وواحديته إلا أنه يتأرجح أحيانًا ويتحدث عن الإنسان باعتباره مطلقًا، ومن ثم نجد رواسب ميتافيزيقية عنده لم ينجح في التخلص منها تأخذ شكل الإيمان بالطبيعة البشرية).

6. ويتغنى الكاتب السوري (المقيم في باريس) هاشم صالح بطريقة صوفية عن أوروبا، فهو يتحدث عن «أوروبا علمانية، متحررة، عقلانية، لا أثر للأصولية الدينية فيها»، كما يتحدث عما يسميه «معجزة الحداثة» عن «حظ أوروبا أو سر تفوقها على بقية سكان العالم، ونجاحها الذي يخطف الأبصار». بعد هذه الغنائية الصوفية في وصف المعجزة العلمانية بنورها المتدفق يبين لنا الأستاذ صالح مفتاح الجنة. لقد قامت أكبر ثورة علمية وروحية في تاريخ البشرية في أوروبا، وأتت بما يسميه «الصورة العلمية» وهي «صورة الكون الفيزيائي الموحد الخاضع للقوانين (والمرجعية) الصارمة للفيزياء الرياضية، وراحت هذه الفيزياء الرياضية تُفسر الظواهر كافة سواء فى مجال العلوم الطبيعية أم في مجال العلوم الإنسانية»، أي أن سمة الجنة هي أن الإنساني يخضع للقوانين الصارمة للفيزياء الرياضية، أي يختفي تمامًا، فهذا هو المسار الطبيعي في حضارتنا.

* وكثير من التعريفات العربية لمفهوم العلمانية لا تأخذ بالتعريف الجزئي الذي يسمح بقدر من الثنائية ويقبل بوجود حيز غير علماني بجوار الحيز العلماني وحيز إنساني بجوار الحيز الطبيعي/المادي، إلا أنها لا تأخذ أيضًا بالتعريف الشامل الواحدي الصارم الذي يلتزم بالحيز العلماني (النسبي ـ المادي ـ الطبيعي ..إلخ) وإنما تتأرجح بينهما (ويُلاحظ في كتابات بعض من ذكرناهم باعتبارهم ممثلين للعلمانية الجزئية أن تعريفات للعلمانية ترد باعتبارها ظاهرة عالمية شاملة كاسحة لا تترك أي حيز لأي رؤية أخرى).

7. ويرى الدكتور حسن حنفي أن العلمانية ظاهرة تنتمي للحضارة الغربية، تعني «الفصل بين الكنيسة والدولة»، أي أنه يأخذ بالتعريف الجزئي دون تحفظ (ولنا أن نلاحظ أن معظم من يأخذون بالتعريف الجزئي لا يرون العلمانية باعتبارها ظاهرة عالمية وإنما يرونها نتاج المجتمعات الغربية المسيحية وخصوصيتها). انطلاقًا من هذا التعريف يرى الدكتور حسن حنفي أن العلمانيين في بلادنا «كلهم من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام» ممن «تربوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير» ولذا كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ودعوا إلى النمط الغربي في التقدم ثم تبعهم في ذلك بعض المسلمين. وقد أدى ذلك بالحركات الإسلامية إلى رفض العلمانية «عن حق» وربطها «بالتغريب»، بما يتضمن ذلك من استعمار وتبشير ورفع شعار الحاكمية. فالخطأ الأول، نقل العلمانية الغربية، أحدث ـ في تصوره ـ رد فعل خاطئا وهو الحاكمية.

ويذهب الدكتورحسن حنفي إلى أن هذا الوضع قد خلق تصوراً خاطئًا بأن ثمة تعارضًا بين العلمانية والإسلام! وهنا سنكتشف أن الدكتور حنفي بدأ يترك نطاق الحضارة الغربية والعلمانية الغربية، كما بدأت العلمانية عنده تتحول إلى ظاهرة عالمية، بل حتمية، ولذا نجده يتحدث عن ذلك الجوهر العلماني للإسلام. ولا تختلف هذه العلمانية الإسلامية الجديدة كثيراً عن العلمانية الغربية إلا في أنها نابعة من الداخل وليست من الخارج. والإسلام

ـ حسب تصور الدكتور حسن حنفي ـ دين علماني (بالمعنى العالمي لا الغربي)، للأسباب التالية:

أ) النموذج الإسلامي «قائم على العلمانية» بمعنى «غياب الكهنوت».

ب) «الأحكام الشرعية الخمسة (الواجب ـ المندوب ـ المحرَّم ـ المكروه ـ المباح) تُعبر عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي... وتصف أفعال الإنسان الطبيعية، كما يبغي العلمانيون، خارج دائرة الحلال والحرام الصورين المفروضين من الخارج». ثمة تَطابق مذهل هنا بين الداخل والخارج، بين الشريعة والطبيعة، بين الإسلامي والعلماني، بين ما هو كامن في الإنسان وما هو متجاوز له، يذكِّر المرء بمحاولة الفلسفة المثالية الألمانية بأن تحل كل مشاكلها بافتراض تَماثُل بين قوانين العقل وقوانين التاريخ وقوانين الطبيعة (وعلى كلٍ يرى الدكتور حسن حنفي أن ثمة تَماثُلاً بين المقدَّس والزمني).

جـ) الفكر الإنساني العلماني الذي حوَّل بؤرة الوجود من الإله إلى الإنسان «وُجد بشكل متخفٍ في تراثنا القديم، مغتربًا في الله في علم أصول الدين، وعقلاً خالصًا في علوم الحكمة، وتجربة ذوقية في علوم التصوف، وكسلوك عملي في علم أصول الفقه». ولنلاحظ هنا الحلول والكمون الكامل في الإنسان الذي يغترب عن جوهره في الإله المتجاوز، وكل هذا يشير بأن الدكتور حسن حنفي يقف ضد كل ما هو متجاوز للإنسان، ويحول الإنسان إلى مطلق، كما فعل الأستاذ محمود أمين العالم والدكتور فؤاد زكريا وغيرهما من العلمانيين العرب، أي تأكيد المرجعية الإنسانية المطلقة المتجاوزة للمادة (وأثر فيورباخ على أطروحات الدكتور حسن حنفي أمر واضح). (ولكن شبح الطبيعة/المادة رابض دائما في كل الفلسفات ذات التوجه الهيجلي، فالإنسان في كتابات الدكتور حسن حنفي هو الإنسان الطبيعي/المادي الذي لا مرجعية له سوى المرجعية المادية، ولا عقل له سوى هذا العقل الدنيوي المادي).

بعد أن تتحول العلمانية إلى ظاهرة عالمية يتسع نطاقها لتصبح علمانية شاملة تترك السياسي لتغطي كل مجالات الحياة. فالعلمانية في تصور د. حنفي لم تعد مجرد فصل الدين عن الدولة وإنما أصبحت رؤية كاملة للكون (تحويل بؤرة الوجود من الإله إلى الإنسان) و «جزءاً من الحياة اليومية». ولذا نجد أن الغرب بتبنيه العلمانية قد تبنى رؤية للكون تم بمقتضاها نفي الدين تمامًا من الدساتير، بحيث لم يَعُد الدين ينظم العلاقة بين الأفراد ولا النظم التربوية، ولم يعد يُسمَح بالدعوة الدينية في أجهزة الإعلام. كل هذا يعني في واقع الأمر أن الرؤية العلمانية تغطي كل هذه المجالات وتزود الإنسان بمنظومة قيمية ومرجعية شاملة، يمكن للقارئ أن يستخلص ملامحها من كتابات الدكتورحسن حنفي (ولعل وصفه للعناصر العلمانية في الإسلام هو أيضًا وصف لهذه الرؤية للكون).

8. ويُلاحظ نفس النمط من التأرجح في كتابات الدكتور عاطف العراقي. فهو يبدأ بتقرير أن ما يُشاع عن العلمانية من اتهامات باطل: فالقول بوجود ترابط بين العلمانية والدعوة ضد الدين جاء عن سوء فهم للعلمانية، فالفصل بين الدين والدولة، والقول بأن الدين لله والوطن للجميع، لا يمكن أن يمثل اتجاهات غير دينية. ثم يسوق الدكتور العراقي تعريفًا فضفاضًا جداً للعلمانية «يتمثل معنى العلمانية أو يدور حول التمييز بين العلم من جهة والدين من جهة أخرى»، أي أنه يقبل الثنائية ووجود حيز علماني وآخر غير علماني. وما دام الأمر تمييزاً فهذا يعني أن لكل مجاله وأن هناك مجالا للدين في المجتمع. وبالفعل يضيف الدكتور العراقي أن العلمانية «لا تدعو إلى إلغاء الدين وإنما تدعو إلى عدم الاعتراف بالسلطة الدينية» وحسب وإلى «نقد القول بإمكانية وجود حكومة دينية» وإلى «فصل الدين عن الدولة». وضرورة «التمييز بين الدين من جهة ورجال الدين من جهة أخرى» لا يعنى دمغاً أورفضاً للدين. كل هذا يعني أن الدكتور العراقي يدور في إطار العلمانية الجزئية بلا أي إبهام. ولذا فهو يرى عدم وجود أي مجال

للتعارض بين التقدم العلمي والقيم الأخلاقية المطلقة أو «مع السمو الأخلاقي الروحي»، بل يمكن أن يكون «التقدم العلمي وسيلة لنشر الأخلاق» .

ولكن الدكتور العراقي يتحرك خارج هذا النطاق، ويبدأ الحديث عن مبدأ التنوير. وفلسفة التنوير فلسفة عقلانية مادية شاملة لا تسمح بوجود مطلقات إنسانية أو أخلاقية أو دينية، ثم تدريجيًا يتحوَّل هذا العقل إلى «المطلق والمرجعية النهائية» «فالعقل والعقل وحده هو الركيزة الكبرى» و«إذا أردنا أيديولوجية لفكرنا العربي فلا بد أن يكون شعارها تقديس العقل». وفي لغة صوفية جذابة يقول د.العراقي : إن العقل «يمثل النور والضياء واليقين». ونحن نعرف من كتابات الدكتور العراقي الأخرى أن هذا العقل الذي يتم تقديسه هو العقل المادي، وهو عقل عالمي مجرد يقوم على الإيمان بالثقافة الخالدة «الثقافة الإنسانية التي تتخطى حدود الزمان والمكان». وكما هو الحال دائمًا، حينما نصل إلى هذه الدرجة من العولمة والكوكبة نكتشف أننا في رحاب العالم الغربي، باعتبار أن الحضارة الغربية الحديثة هي أعظم تجل لهذا العقل. «فعلى أساسه أقامت أوروبا حضارتها». ولذا «لا تنوير بدون نشر مبادئ الحضارة الغربية». وهكذا ينتهي الأمر بنا إلى تعريف العلمانية بأنها التحديث على النمط الغربي ونشر مبادئ الحضارة العربية، وهي علمانية شاملة، تتغلغل في مجالات الحياة كافة، ولا تعرف أية مطلقات من أي نوع، وتمحو أي حيز أو خصوصية تحاول أن تستقل عنها.

9. ويُعَدُّ الدكتور عزيز العظمة من أهم الدارسين العرب لظاهرة العلمانية وتتبدَّى كل الاتجاهات (الجزئية ـ الشاملة ـ المتأرجحة) في كتاباته. فهو يصل بالخطاب العلماني العربي إلى كثير من نتائجه المنطقية. إلا أن الدكتور العظمة يعود ويضيف بعض المطلقات الأخلاقية ثم يعود مرة أخرى للنسبية المطلقة، وهكذا.

يبدأ الدكتور العظمة في عالم التعريفات الجزئية حين يقول: «تعني العلمانية الاستقلال النسبي للمجتمع المدني عن التحكم الرسمي به وبحياته العامة ومعاملاته و مبادلاته وفقًا لمبادئ دين الأكثرية وعقائده وشرائعه ... إلخ، كما تعني المساواة بين جميع المواطنين جميعًا أمام القانون بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو الإثنية، كما تعني صياغة حرية الضمير والمعتقد للجميع». ويعرف الدكتور العظمة ما يسميه «وجه العلمانية السياسي» بأنه عزل الدين عن السياسة، ويُلخص ما يسميه «وجهها المؤسسي» بأنه اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل (أو «كنوادي الشطرنج» إن أردنا استخدام الصورة المجازية التي استخدمها ماكسيم رودنسون، وهي أكثر دقة ودلالة).

لكن تلخيص د. العظمة لرؤيته على هذا النحو هو تلخيص مبتسر، يتجاهل كثيراً من التضمينات الفلسفية لخطابه. ولذا نجده بعد لحظات التعثر الأولى يطرح هذه التعريفات الجزئية المستأنسة جانبًا ويتبنى تعريفًا شاملاً يمثل موقفه الفلسفي، يُعرِّف ما يسميه «وجه العلمانية المعرفي» بأنه «نفي الأسباب الخارقة عن الظواهرالطبيعية والتاريخية»، وهو ما يعني الاكتفاء بالأسباب المحسوسة المادية وقوانين الحركة. كل هذا يعني الإيمان بـ «دنيوية هذا الواقع، وحركيته وتحولاته»، أي ماديته الكاملة (مرجعيته المادية الواحدية)، ولذا فهو لا يتوجه للقضايا الفلسفية التي تقع خارج نطاق هذه الحدود المادية الواضحة، فيُنكر من ثم وجود الماهيات والمطلقات والكليات والغائيات (باعتبارها أشكالاً من الميتافيزيقا، «ظلال الإله» حسب تعبير نيتشه).

ثم يعانق العظمة حالة السيولة بحماس بالغ. ويعرِّف العلمانية بأنها تؤكد «أولوية اللانهائية»، أي اعتبار حركة المجتمع حركة مستمرة لا نهايات ولاغائيات لها، «حركة منفتحة أبداً على التحول». ولذا فهو لا يرفض الرؤى الميتافيزيقية وحسب، وإنما يرفض أيضًا «الرؤى الماهوية»، أي أنه يقفز قفزة

واسعة إلى عالم ما بعد الحداثة، ومن ثم فلا بد أن يرفض تعريفات محمود أمين العالم وفؤاد زكريا وحسن حنفي (وربما عاطف العراقي) التي لا تزال تدور في إطار بعض المفاهيم الإنسانية العتيقة البالية مثل المطلق والجوهر والكل، ومثل هذه الأمور التي تتسم بالثبات والصلابة، والتي لا تزال تمنح الإنسان مركزية ليس لها ما يبررها، من منظور الحركة المادية المتدفقة.

وتظهر نفس المادية والحركية والسيولة حينما يتحدث العظمة عما يسميه «وجه العلمانية الأخلاقي»، فجوهر المنظومة الأخلاقية العلمانية هو ربطها الأخلاق لا بالثوابت وإنما «بالتاريخ والزمن» (المعطى الزمني المادي المباشر ـ الأمرالواقع ـ الظروف الموضوعية). ولكنه يحاول بعد ذلك تدارك الأمر فيتحدث عن «ربط الأخلاق والوازع بالضمير بدلا من الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة». لكن لا بد لنا أن نفهم هذا كحديث عن آليات وحسب، فالتغير والحركية هما سمة الوجود العلماني، ومصدر الأخلاق (كما أكد لنا الدكتور العظمة من قبل) هو التاريخ وحركية المجتمع التي لا غائية لها، ولذا من حقنا أن نتساءل لماذا يشكل الضمير استثناء داخل «دنيوية هذا الواقع، وحركيته وتحولاته»؟

ويتسع نطاق العلمانية ويصل إلى درجة كاسحة حين يؤكد لنا العظمة أن العلمانية تتبدّى في تاريخ الإنسانية بأسره فهي ذات «وجهة تاريخية، على نحو مقرر، لا انفكاك عنه أو على جميع الصعد». وهذه لغة هيجلية، لغة نهاية التاريخ التي لا تُبقي ولاتذر، تُذكِّر الدارس بفلسفات القرن التاسع عشر التي كانت تحاول تفسير كل الظواهر بردها إلى عنصر واضح حاسم، وتُدخله كله منظومة عضوية واحدة لا تتخللها أية ثغرات أو أي شكل من أشكال عدم الانقطاع. وبالفعل نكتشف أن العلمانية في كتابات الدكتور العظمة هي «العالمية» (أو «الزمانية العالمية» في رواية أخرى) وأن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية وهو أمر «تمليه القيم العالمية». وإن تساءلت عن مضمون هذه القيم، جاءتك الإجابة أن «الكونية الفكرية

مؤسسة على مركب علماني من النفعية والعلموية والتطورية». (هل التطورية هذه محاولة لبقة من جانبه لتحاشي وجه الداروينية القبيح؟) مهما كان الأمر فإن الفلسفات الثلاث التي ذكرها فلسفات ذات مرجعية زمنية مادية لا تُهمش الدين وحسب وإنما تُهمش القيم الأخلاقية والغائيات الإنسانية وفكرة الكل وأي شكل من أشكال الثبات وأي شكل من أشكال الخصوصية، فهي «كونية» و «عالمية» و «حتمية».

ومشكلة المشاكل بالنسبة لنا (نحن المتمسكين بالقيمة وبالخصوصية والغائيات الإنسانية) أننا لا نعرف الحتميات التاريخية اليقينية التي بيّنها الدكتور العظمة. فإذا كانت مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية بمعناها الشامل (كنفعية وعلموية وتطورية)، فمسيرة التاريخ الثقافي العربي محكومة بهذا المسار. ولذا بدلا من أن نسبح مع التيار وبدلا من أن نلقي بأنفسنا (في سعادة غامرة، محايدة وموضوعية) في السيل الدفاق للعالمية والكونية (ونزع الخصوصية) وبدلا من أن نتصالح مع الحتمية التاريخية لهذه السيولة، تجدنا نشعر بعُقد النقص تجاهها.

ولكن المشكلة ـ في تصوُرنا ـ أننا إن قررنا أن نسبح مع هذا التيار العالمي الحتمي سنكتشف أنه في واقع الأمر غربي (تماما كما بيّن لنا الدكتور العراقي). فثمة ترادفُ بين العالمية والغرب، فالواحد هو الآخر. وهو أمر مفهوم تماما في إطار النموذج الأحادي الاتجاه (يوني لينيار unilinear) (والنماذج المادية لا بد أن تكون أحادية صلبة أو ذرية [بالإنجليزية : أتومستيك atomistic لا مركز لها). فثمة نقطة واحدة، عالمية نهائية ستنتهي فيها جميعًا. وهناك من خضع للحتمية وحث الخطى (مثل أهل الغرب) فوصل إلى أرض الموعد والمنتهى، ولكن هناك من يمارس عُقد النقص ويقاوم. ولذا ينصحنا الدكتور العظمة، بدلا من أن نضيع الوقت ونكد ونتعب، أن نوجه أنظارنا حيث نجد تطبيقا متبلوراً للقوانين العالمية العامة الحتمية، فتبني المُثُل الغربية هو تبني المُثُل العالمية، والمثل العالمية

(كما بيَّن لنا هاشم صالح) تعني سيادة القوانين المادية الطبيعية العالمية التي لا تعرف المكان أو الزمان أو الغائيات الإنسانية أو الخصوصيات القومية (فهي «زمانية عالمية») تحول الإنسان إلى كيان طبيعي/مادي لا يختلف كثيراً عن الكائنات الطبيعية الأخرى، يسري عليه ما يسري عليها من قوانين. ومن ثم يمكن تطبيق النماذج الكمية أحادية الخط العالمية. وهكذا ننتهي بإنكار، لا الميتافيزيقا وحسب، وإنما الإنسان المتجاوز للطبيعة ولمفهوم الكل والماهية.

* وثمة مشكلات أساسية في التعريفات السابقة، الجزئي منها والشامل، نورد بعضها فيما يلي:

أ) تعاملت معظم التعريفات مع التعريفات المعجمية العامة للكلمة وأصولها اللغوية واشتقاقاتهاومعناها، ولم تتعامل مع مدلول الكلمة في معاجم علم الاجتماع أو علم الفلسفة، كما لم يتصد أحد تقريبًا لتطور الحقل الدلالي للكلمة .

ب) أهملت معظم التعريفات قضية المرجعية النهائية للكلمة (والمفهوم)، وميتافيزيقا العلمانية الكامنة.

جـ) تعرضت كثير من التعريفات للعلمانية باعتبارها أساسًا ظاهرة غربية وحسب .

د) تناولت معظم التعريفات إشكالية الأصول، أي كيف نشأت العلمانية في الغرب، ولكنها أهملت دراسة المجتمعات العلمانية المختلفة في الغرب (باعتبارها الترجمة الفعلية للنموذج العلماني).

هـ) تجاهلت معظم التعريفات الظواهر المصاحبة لظهور العلمانية مثل الإمبريالية والاستهلاكية والحروب العالمية والحركات الشمولية ولم تحاول اكتشاف ما إذا كان ثمة علاقة بين تصاعد معدلات العلمنة في المجتمع وتزايد مركزية هذه الظواهر وهيمنتها.

و) لم تحاول أي من التعريفات دراسة النظريات الاقتصادية والسياسية المختلفة، خاصة المعادي منها للإنسان (النظريات التنموية ـ نظريات الدولة ـ نظرية المواطن) وعلاقتها بالعلمانية.

ز) لم يُناقش أي من التعريفات بعض المسلمات النظرية الأساسية التي تُعَدُّ ترجمة مباشرة للرؤية العلمانية مثل الماكيافيلية والهوبزية والداروينية والفرويدية ونظرية بنتام في المنفعة.

ح) لم يُناقش أي من التعريفات المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في العلوم الإنسانية الغربية لوصف بعض جوانب المجتمعات العلمانية الحديثة مثل الاغتراب والتشيؤ والتسلع والأنومي (اللامعيارية).

ط) لم يتناول أي من التعريفات الحركة الفنية والأدبية الحديثة وعلاقتها بتصاعد معدلات العلمنة.

ي) ولكن من أكثر الأشياء غرابة أن أيا من التعريفات لم تحاول أن تربط بين العلمانية وتاريخ الفلسفة في الغرب، ولم يحاول أي من الدارسين أن يُبين علاقة البنيوية (التي تميت الإنسان على حد قول جارودي)، وما بعد البنيوية (التي تحاول أن تذيبه)، بالعلمانية. الجميع قد يشير إلى (كانط) وربما إلى (هيجل)، ولكن الجميع يبتعد عن (نيتشه) و(دريدا) ومن ثم لم يتناول أي منهم قضية العدمية والفوضوية.

ك) لم تتناول أي من التعريفات الحياة اليومية في المجتمعات العلمانية في الوقت الحاضر، وماذا حدث للإنسان بعد أربعة قرون من ازدهار العلمانية وترعرها في المجتمعات الغربية (ظهور ثقافة شعبية منحطة ـ انتشارالعنف ـ انتشار المخدرات ـ أمركة العالم).

ل) لم يتعرض أحد للتراث الغربي الثري في نقد العلمانية وما بعد الحداثة، فهم يلتزمون الصمت تجاهه، أو يدرسونه ويعرضون له في دراسات تبين مدى «موضوعية» الغرب و «مدى مقدرته على تصحيح أخطائه» دون أن يستوعبوا هذا النقد في تعريفهم للعلمانية.

وماحدث هو أن دارسي العلمانية فصلوا المصطلح (والظاهرة) عن غيره من المصطلحات بحيث تحولت العلمانية من كونها رؤية للكون (بالألمانية: فلتنشوونج Weltanschauung) إلى ظاهرة مستقلة من ضمن ظواهر عديدة، لها تاريخ مستقل. بل الأسوأ من هذا أن تاريخ العلمانية أصبح جزءاً من تاريخ الأفكار فتجمد المصطلح وانفصل عن مضامينه التاريخية والحضارية، وأصبحت العلمانية، في كثير من الدراسات، برنامجًا إصلاحيًا أو برنامجًا تآمرياً وتم تجاهل عمليات العلمنة البنيوية الكامنة المسئولة الأساسية عن تحول المجتمع. ثم تدهور الأمر بين أعداء العلمانية ودعاتها إذ يقول أتباع الفريق الأول : «إن العلمانية كفر وإلحاد وغزو ثقافي» ثم يضيفون إلى هذا كل ما يبدو شراً مستطيراً. أما أتباع الفريق الثاني فيقولون : «إن العلمانية هي أن يكون الإنسان إنسانًا وأن يُحكِّم ضميره ويحب الخير كنهاية في ذاته ويُدافع عنه وعن حرية الفكر والإبداع والتسامح والمحبة»،ثم يضيفون إلى هذا كل ما يبدو جميلاً ورائعًا ونبيلاً. وانطلق دعاة العلمانية يلهجون بالثناء عليها ويتحدثون عن أنه لا سلطان على العقل إلا للعقل ويشيرون إلى أوروبا مهد النور والعقل والعلمانية... إلخ.

ولا شك في أن مثل هذه التعريفات المريحة لها قيمة نفسية عالية بالنسبة لمستخدميها، فهي ولا شك تُدخل على قلوبهم الراحة ولكن ليست لها أية قيمة تفسيرية، فهي ليست بتعريفات تحاول وصف الواقع وتفسيره وإنما هي أحكام أخلاقية تعكس لنا رؤية أصحابها وموقفهم النفسي والأخلاقي من ظاهرة لم يقوموا بتعريف حدودها.

وربما كان الأجدى أن ينظروا إلى تاريخ أوروبا الاستعماري من نهب وسرقة وتدمير (لبلادنا ولبلاد غيرنا) ولعلهم لو فعلوا لعرفوا أن العقل لم يحكم حضارة العقل كثيراً، ولو نظروا لتاريخ أوروبا المعاصر، ورأوا هتلر وستالين ومسرح العبث وسياسات النظام العالمي الجديد والعنصرية القديمة والنازية القديمة والجديدة ومادونا وأفلام العنف لأدركوا أن المقدمات العقلية للعلمانية لم تؤد دائما إلى ازدهار العقل والرشد.

ولكن بدلاً من مناقشة العلمانية في هذا الإطار المُركَّب أصبحت القضية : متي نشأت العلمانية وأين؟ هل العلمانية نسبة إلى العالم أم إلى العلم؟ وهذا أمر مثير للدهشة باعتبار أن دعاة العلمانية هم في غالب الأمر دعاة لتبني مُثُل الحضارة الغربية ومن بينها الرؤية النقدية. ولعلهم لو قاموا بتعريف العلمانية مسترشدين بدراسة متعمقة للحضارة الغربية، مبينين حلوها من مرها، ولو قدّموا لنا حساب المكسب والخسارة في التجربة العلمانية في الغرب لتم الحوار بشأن العلمانية بطريقة أكثر تركيبية ورحابة وأقل حدة.

(6) ما بعد العلمانية

«ما بعد العلمانية» (بالإنجليزية : بوست سكيولاريزم post-secularism) مصطلح صكه البروفسير جون كين على وزن «ما بعد الحداثة» و «ما بعد الأيديولوجيا» وغيره من المصطلحات التي تتحدث عن «ما بعد». وكلمة «ما بعد» هنا تعني في واقع الأمر «نهاية»، و «ما بعد الحداثة» تعني «نهاية الحداثة»، و«ما بعد الأيديولوجيا» تعني «نهاية الأيديولوجيا» (ويظهر هذا في مصطلح «نهاية التاريخ»). ولكن أصحاب هذه المصطلحات آثروا أن يستخدموا الكاسحة «بوست (مابعد)» ليشيروا إلى أن النموذج المهيمن قد فقد فعاليته، ولكن النموذج الجديد البديل لم يحل محله بعد، و«ما بعد العلمانية» تعني أن نموذج العلمانية قد دخل مرحلة الأزمة، ولكن لم يحل محله نموذج آخر. وبالفعل يتحدث البروفسير كين عن أن العلمانية لم تف بوعودها لا في العالم الأول (حيث تنتشر العنصرية والجريمة والنسبية الفلسفية) ولا في العالم الثالث (حيث تحالفت العلمانية مع الفاشية والقوى العسكرية).

(7) العلمانية الفاشية

«العلمانية الفاشية» (بالإنجليزية : فاشست سكيولاريزم Fascist secularism) مصطلح شاع في الآونة الأخيرة في بعض الصحف الغربية للإشارة إلى العلمانية في تركيا. فالمؤسسة العسكرية هناك هي التي تقوم بالدفاع عن «العلمانية» التي تعني في المعجم العلماني التركي «محاربة الدين». وكي تنجز المؤسسة العسكرية هذا الهدف تلجأ للأساليب الفاشية المعروفة ومنها التهديد بقلب نظام الحكم. وقد ضغطت المؤسسة العسكرية في الآونة الأخيرة، ونجحت بالفعل، في إقصاء حكومة أربكان عن الحكم رغم أن حزب الرفاة قد حصل على عدد من أصوات الناخبين يفوق ماحصل عليه أي حزب آخر، أي أن القوى العلمانية في تركيا معادية للديمقراطية، ومن هنا كانت تسميتها بـ«العلمانية الفاشية».

العالمانية
ببليوغرافيا منتقاة
(الأدبيات العربية عن العالمانية الصادرة حتى نهاية 1994إفرنجي)

محيي الدين عطية *

مقدمة

لقد شغلت قضية العالمانية، أو الدنيوية، ومازالت تشغل الفكر الإسلامي بوجه عام، والعربي منه بوجه خاص، منذ بداية النصف الثاني من هذا القرن. ورغم ذلك فإن الرصد الوراقي (الببليوغرافي) للقضية في الأدبيات العربية مازال غائباً، وما زال الباحثون يرتقبون. ولعل هذه القائمة محاولة أولية في هذا الصدد، فهي تغطي أهم ماصدر من كتب ومقالات، وما نوقش من أطروحات جامعية، وما قدم من بحوث لمؤتمرات وندوات، حول الموضوع، باللغة العربية.

وقد شملت التغطية مختلف أبعاد القضية، مصطلحاً وتعريفاً وتأريخاً، وتحليلاً ونقداً ورصداً لتطبيقاتها في مختلف البلدان. كما شملت العديد من الأطروحات (الأيديوولوچية) المتفاوتة تفاوتاً كبيراً حول الموضوع. واهتمت التغطية الزمنية بالربع الأخير من هذا القرن الذي شهدت الأدبيات العربية فيه انتشاراً واسعاً للحوار حول القضية. وقد قسمت القائمة إلى أقسام ستة: الأول يضم الكتب، والثاني يضم الأطروحات الجامعية، والثالث يضم البحوث التي قدمت إلى الندوات أو التي نشرت في دوريات محكمة، ويضم القسم الرابع المقالات الخفيفة التي تقترب من التناول الصحفي ولا تخلو من ومضات فكرية جديرة بالملاحظة، ويضم القسم الخامس المراجعات، بينما يتناول القسم السادس والأخير تقارير الندوات والمناظرات.

وقد رُتبت المداخل المئة المختارة تحت كل قسم ترتيباً هجائياً تبعاً للاسم الأخير للمؤلف أو الكاتب، ثم ألحق بالقائمة كشاف للمؤلفين يحيل إلى الأرقام المسلسلة للمداخل (1 ـ 100) وليس إلى أرقام الصفحات، ولائحة بالناشرين وبالدوريات التي ورد ذكرها في القائمة، تتضمن المعلومات التي تيسر على الباحث الاتصال بها للحصول على ما يريد. هذا، وقد روعيت الدقة ـ رصداً وانتقاءً وترتيباً ـ قدر المستطاع، وفي حدود ما أتاحته المصادر العربية وأدوات التوثيق في هذا المجال.

* نقلاً عن: إسلامية المعرفة السنة الثانية العدد الخامس

أولاً : الكتب

1- تيخونوفا، تاتيانا: **ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي**، ترجمة توفيق سلوم، موسكو: دار التقدم، 1987إفرنجي.

2- الجندي، أنور: **سقوط العلمانية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، (1973إفرنجي)، 199ص (الموسوعة الإسلامية العربية، 2).

3- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن: **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، مكة المكرمة: مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة أم القرى 1403هـ

4- خليل، عماد الدين: **تهافت العلمانية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1395هـ/ 1975إفرنجي) 228ص، 24سم.

5- الشريف، محمد شاكر: **العلمانية وثمارها الخبيثة**، الرياض: دار الوطن (1411هـ/ 1990إفرنجي) 47ص.

6- شفيق، منير: **ردود على أطروحات علمانية**، تونس دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، (1985)، 95 ص (كتاب الحكمة،1).

7- شمس الدين، محمد مهدي: العلمانية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (1983إفرنجي)، 222 ص ، 24سم.

8- الصاوي، صلاح: **المواجهة بين الإسلام والعلمانية**، القاهرة: الآفاق الدولية

9- العرمابي، محمد زين الهادي: **نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي**، الرياض: دار العاصمة (1407هـ)، 151 ص، 24سم.

10- العظم، يوسف: **انتصار العلمانية على الخرافة لا على الدين**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1291هـ/ 1971إفرنجي، 61ص.

11- العظمة، عزيز: **العلمانية من منظور مختلف**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية (1992إفرنجي)، 378ص، 24سم.

12- عمارة، محمد: **الإسلام والعروبة والعلمانية**، بيروت: دار الوحدة، (1981إفرنجي)، 180ص، 24سم.

13- **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، القاهرة: دار الشروق، (1988إفرنجي)،230ص.
14- **العلمانية ونهضتنا الحديثة**: القاهرة وبيروت: دار الشروق، (1986إفرنجي)، 218ص.
15- **فكرة التنوير بين العالمانيين والإسلاميين**، القاهرة: المركز العالمي للتوثيق والدراسات والتربية الإسلامية، (1994إفرنجي)، (سلسلة نحو وعي إسلامي).
16- العيسمي، شبلي: **العلمانية والدولة الدينية**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، (1986إفرنجي)، 225ص ، 24سم.
17- فايد، زكريا: **العلمانية: النشأة والأثر في الشرق والغرب**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي (1988)، 218ص.
18- فرج، السيد أحمد: **جذور العلمانية: الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلامية في مصر منذ البداية وحتى عام 1984إفرنجي**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، (1985إفرنجي)، 108ص، 17سم (نحو عقلية إسلامية واعية، 2).
19- القرضاوي، يوسف: **بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1988إفرنجي)، 276ص، والقاهرة: مكتبة وهبة، (1988إفرنجي)، 254ص.
20- **وجها لوجه: الإسلام والعلمانية**، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، (1987إفرنجي)، 244ص.
21- قطب،محمد: **العلمانية**، الرياض: كلية الشريعة، جامعة الإمام سعود الإسلامية (1402هـ)، 20ص.
22- كمال، يوسف: **مستقبل الحضارة بين العلمانية والشيوعية والإسلام**.
23- المجاهد، شريف: **علمانية الهند**، ترجمة وتعليق وتقديم إحسان حقي، بيروت مؤسسة الرسالة، (1409هـ/ 1989إفرنجي)، 296ص، 24سم.
24- مشهداني، عبد الكريم: **العلمانية وآثارها على الأوضاع الإسلامية في تركيا**، الرياض: المكتبة الدولية ودمشق: مكتبة الخافقين، (1403هـ)، 438ص.

25ـ مغيزل، جوزيف: **العروبة والعلمانية**، بيروت دار النهار للنشر، (1980إفرنجي) 195ص.

26ـ يحيى، محمد: **ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي (1985إفرنجي)، 105ص، 21سم.

ثانيا: الأطروحات الجامعية :

27ـ حسين، حسين بركات: **العلمانية وكيف نواجهها**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1404هـ، ماجستير.

28ـ حنفي، سهير عبد السلام: **نظرية الدولة العلمانية بين الفلسفة والتطبيق**، الإسكندرية: جامعة الإسكندرية، كلية الآداب قسم الفلسفة، (1994)، ماجستير.

29ـ السديس، محمد بن عبد العزيز: **أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإسلامي**، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية التربية، (1406هـ)، ماجستير.

ثالثاً: البحوث :

30ـ أركون، محمد: "الإسلام والعلمانية" **الواقع** (بيروت) س1:ع1 (1981/4 إفرنجي) ص13 ـ44 .

31ـ الإسلام والعلمنة" **دراسات عربية** (بيروت) س22: ع5 (1986/3) ص 18ـ42 .

32ـ البشري، طارق: «مستقبل الحوار الإسلامي العلماني»، **منبر الحوار** (بيروت) س6:ع20 (شتاء 1991إفرنجي) ص7ـ 48 والإنسان (باريس) س2 ع6و8 (ديسمبر1991إفرنجي وأغسطس 1992إفرنجي) ص 62ـ 86 وص 30ـ41 .

33ـ بلقزيز، عبد الإله: "في نشوء وارتقاء الدعوة العلمانية في العالم العربي"

الوحدة، الرباط س3:ع26و27 (11و1986/12إفرنجي) ص 62ـ80 .

34ـ الجباعي، جاد الكريم: "العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي" **الوحدة** (الرباط) س7:ع75 (1990/12إفرنجي) ص 124 ـ 136 .

35ـ جبور، سمير (معد): "الصراع بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل: جذوره وتطوره وطبيعته وانعكاساته" **نشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية** (بيروت) س 13: ع8 (1996/8إفرنجي) ص 586 ـ 606

36ـ زكريا، فؤاد: "العلمانية ضرورة حضارية" **قضايا فكرية** (القاهرة) ع8 (1989/10) ص 272 ـ 294 .

37ـ زيادة، خالد، "دور فئة الكتاب الإداريين في علمنة الدولة العثمانية" **الاجتهاد** (بيروت) ع3 (ربيع 1989إفرنجي) ص 161 ـ 196 .

38ـ شقير، رشيد: "حول علمانية الدولة الحديثة" **الوحدة** (الرباط) س2: ع13 (1985/10إفرنجي) ص 70 ـ 80 .

39ـ عبد الرحمن، المحجوب: "الصراع بين العلمانية والإسلام: مقاربة النموذجين المصري والسوداني" **الفكر الجديد** (لندن)، س1:ع1 (رجب 1412هـ/ يناير 1992إفرنجي) ص30 ـ 44 .

40ـ عبد اللطيف، كمال: "مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي: الحدود والآفاق" **الوحدة** (الرباط) س3: ع31و32 (5،4 / 1987إفرنجي) ص 60 ـ 74 .

41ـ عثمان، حسن ملا : "صور من مواقف العلمانية في محاربة الإسلام عن طريق التعليم" **مجلة كلية العلوم الاجتماعية** (الرياض) ع7 (1983إفرنجي) ص 163ـ187 .

42ـ عمارة، محمد: "الإسلام والقومية العربية والعلمانية" **قضايا عربية**، س7:ع5 (مايو 1980إفرنجي) ص 67 ـ 92 .

43ـ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين : **منبر الحوار** (بيروت) س4:ع15(1989/11إفرنجي) ص 7 ـ 16 . والهلال (القاهرة) س97:ع9 (9 / 1990إفرنجي) ص94ـ105 .

44ـ "مطاعن العلمانيين على المشروع الإسلامي للتغيير" **في ندوة مناهج التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر** (1994إفرنجي: الكويت) 34ص.

45- فرج، أحمد محمد: "مصطلح يثير الجدل: علماني وعلمانية: تأصيل معجمي"، **منبر الحوار** (بيروت) س1:ع2 (صيف 1986إفرنجي) ص 101 ـ 110 .
46- فكار، رشدي: "أمتنا العربية بين الإسلامية والعلمانية"**مجلة دار الحديث الحسنية** (الرباط) ع3 (1402هـ/ 1982إفرنجي) ص 399 ـ 409 .
47- فيرغوت، أنطوان: "الدين والدنيوية في أوروبا الغربية: اتجاهاتهما ومستقبلهما ومعناهما بالنسبة للحوار الثقافي مع العالم العربي" **شؤون عربية** (تونس ع28 (1983/6إفرنجي) ص 90 ـ 106، **والآداب** (بيروت) س31:ع4،5 (1983/5،4) ص 68 ـ 76 .
48- قباني، خالد "الدولة اللبنانية بين العلمانية والثيوقراطية" **حاليات** (بيروت) س 9 ع 37 (شتاء 1985إفرنجي) ص 11 - 29 .
49- محرم، محمد رضا: "عن العلمانية والكهانة ومستقبل العمل السياسي في مصر" **فكر** (القاهرة) ع (نوفمبر 1989إفرنجي)، ص 11 ـ 24.
50- المسيري، عبد الوهاب: "**العلمانية** : رؤية معرفية" **منبر الشروق** (القاهرة) س1 : ع3 (سبتمبر 1992إفرنجي) ص 13 ـ 39 . **والإنسان** (باريس) س2 : ع10 (شوال 1413 هـ/ إبريل 1993إفرنجي) ص 49 ـ 65
51- "العلمانية واليهودية" **الإنسان** (باريس) س2 : ع8 (صفر 1413هـ/ أغسطس 1992إفرنجي) ص 18ـ 29 .
52- مغيزل، جوزييف: "الإسلام والمسيحية العربية والعلمانية" **في الندوة الفكرية عن القومية العربية والإسلام**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1401 هـ/ 1982إفرنجي، ص 25 .
53- الندوة العالمية للشباب الإسلامي: "**العلمانية**" الفصل 37 في : **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، الرياض : الندوة العالمية للشباب الإسلامي، 1409 هـ/ 1989إفرنجي، ص 367 ـ 372 .
54- الهاشم، بسام: "**الطائفية والعلمانية في لبنان**: نحو عصرنة مخضرمة بطوائفية مرحلية" **الواقع** (بيروت) : س2 : ع5 و6 (10 / 1983إفرنجي) ص 38 ـ 101 .

55ـ وهبة، مراد: "الأصولية والعلمانية" **المنار** (القاهرة) ع 49 (يناير 1989إفرنجي) ص 84 ـ 97 .

56ـ يحيى، محمد: "ملاحظات حول قضية ومفهوم العلمانية" **منبر الشرق** (القاهرة) س1: ع3 (9 / 1992إفرنجي) ص 40 ـ 56 .

رابعا : المقالات :

57ـ الأبرش، محمد راجح: "قراءات في العلمانية" **منار الإسلام** (أبو ظبي) س17: ع5 (11 / 1991إفرنجي) ص 86 ـ 90 .

58ـ أبو كف، أحمد: "حملات التبشير والتنصير بين العلمانية والتدين" **التصوف الإسلامي** (القاهرة) س 11 : ع7 (ذو الحجة 1409هـ/ يوليو 1989إفرنجي) ص 20ـ 23 .

59ـ أمين، جلال ورفعت السعيد: "التيار الديني والتيار العلماني في الفكر المصري الحديث: حوار مع مفكرين مصريين" **فكر** (فرنسا) ع4 (12/ 1984 إفرنجي) ص 51ـ60 .

60ـ أوزبودون، إرجون: "الأيديولوجيا والعلمنة في تركيا" **الواقع** (بيروت) س1: ع2 (1981/7إفرنجي) ص 187 ـ 192 .

61ـ بريش، محمد: "علمنة الإسلام" **الهدى** (المغرب) ع17/16 (صفر ـ ربيع الأول 1408هـ / سبتمبر ـ أكتوبر 1987إفرنجي) ص 20 ـ 36 وع18 (رجب 1408هـ/ فبراير 1988إفرنجي) ص 43 ـ 52 .

62ـ البغدادي، أحمد: "الإسلام والعروبة والعلمانية" **المجلة العربية للعلوم الإنسانية** (الكويت) س2: ع8 (خريف 1982إفرنجي) ص 179 ـ 184 .

63ـ بنعلي، غلام: "العلمانية" **الهداية** (تونس) س8: ع4 (3و4 / 1981إفرنجي) ص 50ـ57 .

64ـ الجابري، محمد عابد: "العلمانية والإسلام" مجلة اليوم السابع (3 إبريل 1989إفرنجي).

65ـ الجندي، أنور: "انتصار الإسلام وهزائم العلمانية" **منار الإسلام** (أبو ظبي) س14:ع11 (حزيران 1989إفرنجي) ص 69ـ 78 .

66- حاطوم، أحمد: "العلمانية بكسر العين لا بفتحها" **الناقد** (لندن) س2: ع20 (فبراير 1990إفرنجي) ص 44 - 47 .

67- حاطوم، نور الدين: "العروبة والعلمانية" **المجلة العربية للعلوم الإنسانية** (الكويت) س2: ع7 (صيف 1982إفرنجي) ص 209 - 215 .

68- الحسيني، مصطفي محمد (معد): "صراع المتدينين والعلمانيين في إسرائيل: خلفية وأبعاد" **الملف** (قبرص) س3: ع4 (1986/7إفرنجي) ص311 - 318 .

69- حنفي، حسن: "العلمانية والإسلام" **مجلة اليوم السابع** (3إبريل 1989إفرنجي).

70- خليل، عماد الدين: "معاول في جدار العلمانية" **الوعي الإسلامي** (الكويت) ع199 (1401/7هـ).

71- الربيعو، تركي علي: "العلمنة بين العدوى والضرورة التاريخية" **الباحث** (بيروت) س4: ع22 (3و4 - 1982إفرنجي) ص 71-77 .

72- شافيد، اليعيزر: "العلاقات بين المتدينين والعلمانيين في دولة إسرائيل" **الملف** (قبرص) س3: ع4 (7-1986إفرنجي) ص 291 - 298 .

73- الشرفي، عبد المجيد: "العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة" **الفكر العربي المعاصر**، (بيروت) ع92 (1991/12إفرنجي) ص 21 - 26 .

74- شلق، فضل: "مفهوم العلمانية" **فكر** (فرنسا) ع4 (12 /1984إفرنجي) ص 72 - 78 .

75- شياع،كامل: "أفكار عن العلمانية والحداثة" **الاغتراب الأدبي** (لندن)م8: ع23 (1993إفرنجي) ص 76 -80 .

76- صعب، دمعة، حسن حنفي : "السلفية والعلمانية في فكرنا المعاصر" **الأزمنة** (فرنسا) م3: ع15 (89/3)، ص 60-69 .

77- الطاهر، جمال: "الإسلامية والعلمانية .... جدلية الصراع والتعايش" **شؤون الشرق الأوسط**، (فيرجينيا) س1: ع3 (ربيع/صيف 1993إفرنجي - 1414هـ) ص 61- 72 (حوار مع د. برهان غليون) .

78- عبد القدوس، محمد: "يا أقباط مصر، احذروا العلمانية" **لواء الإسلام**

(القاهرة) س45: ع2 (1990/4إفرنجي) ص 14 ـ 16 .

79ـ عبد المنعم، عبد المبدئ أحمد: "العلمانية غارة مدمرة" **منار الإسلام** (أبو ظبي) س10: ع6 (1405/6هـ/ 1985/3إفرنجي) ص 16 ـ 29 .

80ـ العشماوي، محمد سعيد: "الإسلام والعلمانية" **القاهرة** (القاهرة) ع121 (1992/12إفرنجي) ص 79ـ85 .

81ـ عناية، غازي: "تناقض علمانية فصل الدين عن الدولة مع الواقع الإسلامي" **منار الإسلام** (أبو ظبي) س16:ع4 (1990/10إفرنجي) ص29ـ35 .

82ـ فريد، السيد محمد: "الدعوة السلفية والضلالات العلمانية" **الهدى النبوي** (القاهرة) س 57:ع1 (1991/8إفرنجي) ص 35 ـ 38 .

83ـ قباني، خالد: "العلمانية بين الطائفية والدين" **الفكر الإسلامي** (بيروت) س15:ع5 (8و9 / 1406هـ / 1986/6إفرنجي) ص 49 ـ55 .

84ـ قرقر، محمد مورو: "بين الإسلام والدنيوية" **منبر الشرق** (القاهرة) س1:ع3 (1992/9إفرنجي) ص 57 ـ 59 .

85ـ مجاهد، إبراهيم:"الإسلام في مواجهة العلمانية" **التصوف الإسلامي** (القاهرة) م14:ع8 (1992/2إفرنجي) ص 42 ـ 43 .

86ـ مرشو، غريغوار: "العلمانية في حدها وحدودها" **رسالة الجهاد** (مالطة) س8: ع78 (ذو القعدة 1398 هـ من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم (شهر الصيف، يونيو 1989إفرنجي) ص 86ـ90 .

87ـ مغربي، مهدي: "وقفة مع محمد أركون من خلال دعوته إلى علمنة الإسلام" **المجتمع** (الكويت) ع872 (ذو القعدة 1408هـ/ يونيو 1988إفرنجي) ص 36 ـ 39 .

88ـ مغيزل، جوزيف: "الطائفية: تعديلها ـ إلغاؤها ـ والعلمنة" **الآداب**، س 25 ع3 و4 (مارس/ إبريل 1977إفرنجي) ص 5ـ9 .

89ـ موزيكارز: "العلمنة والإسلام في مصر" **النهج** (دمشق) س7:ع27 (1989/10إفرنجي) ص 47 ـ 54 .

90ـ الميلي، محمد: "بين العلم والعلمانية" **الإنسان** (فرنسا) س1:ع2 (8/ 1990 إفرنجي) ص 48 ـ 50 .

91 ـ النيفر، مصطفى: "تركيا: أولى تجارب العلمانية، أول مظاهر الصحوة"

15* **21** (تونس) ع18 (يناير 1989إفرنجي/ رجب 1409هـ) ص40ـ44

92ـ وقيع الله، محمد: "محمد أركون وعلمنة الإسلام" **الإصلاح** (الإمارات) ع211،212،213 (11/3 ـ 11/10 و 11/11 ـ 11/18 و 11/19 ـ 1992/11/25إفرنجي).

خامسا: المراجعات :

93ـ زهرة: «كتابان ورؤيتان: "قبل السقوط، وفي الرد على العلمانيين" **أدب ونقد** (القاهرة) س9: ع83 (1992/7إفرنجي) ص 40 ـ 46 .

94ـ السامرائي، نعمان عبد الرزاق: "كتاب العدد: تهافت العلمانية" **مجلة كلية العلوم الاجتماعية** (الرياض) ع5 (1981إفرنجي) ص 697 ـ727

95ـ كمال، يوسف: "قراءة في كتاب: مستقبل الحضارة بين العلمانية وبشرية الإنسان" **الأزهر** (القاهرة) س 64:ع9 (1992/3إفرنجي) .

96ـ مرتضى، بسام: "مراجعة كتاب تهافت العلمانية" **الحكمة** (بيروت) ع9و10 (رجب 1401هـ) ص 88ـ91 .

97ـ الموصللي، أحمد: "العلمانية تحت مطارق الإسلاميين" **الناقد** (لندن) م5:ع54 (ديسمبر 1992إفرنجي) ص 57 ـ 60 (مراجعة).

سادسا: التقارير :

98ـ البيومي، محمد رجب: "مناظرة القاهرة مع العلمانيين" **منار الإسلام** (أبو ظبي) س18: ع1 (1992/7إفرنجي) ص 34 ـ 38 .

99ـ رسول، فاضل: "ندوة الحوار حول الإسلامية والعلمانية" **منبر الحوار** (بيروت) م4: ع15 (1989/11إفرنجي) ص 17 ـ 59 .

100ـ "ندوات ومؤتمرات: الإسلامية والعلمانية في شمال إفريقيا" **شؤون الشرق الأوسط** (فيرچينيا) س1:ع3 (ربيع/ صيف 1993إفرنجي - 1414هـ) ص 105ـ111

كشاف المؤلفين

لائحة الناشرين

- **دار الشروق**: ص ب (8064 ـ 11)، بيروت
- **دار الشروق**: 16 شارع جواد حسني، القاهرة
- **دار الصحوة للنشر والتوزيع**: شارع جمال عبد الناصر بجوار عمارات المهندسين، حدائق حلون، القاهرة
- **دار العاصمة**: ص ب (42507)، الرياض
- **دار الكتاب اللبناني**: ص ب (3176 ـ 11)، بيروت
- **دار النهار للنشر**: ص ب (226 ـ 11)، بيروت
- **دار الوحدة للطباعة والنشر**: ص ب (6348 ـ 113)، بيروت
- **دار الوفاء للطباعة والنشر**: ص ب (230) المنصورة
- **الزهراء للإعلام العربي**: 14 شارع الطيران، رابعة العدوية مدينة نصر، القاهرة
- **مركز دراسات الوحدة العربية**: ص ب (801582)، بيروت
- **المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع**: (6411 ـ 113)، بيروت
- **مؤسسة الرسالة**: ص ب (7460 ـ 11)، بيروت

لائحة الدوريات

- **الآداب**: ص (4123)، لبنان
- **الاجتهاد**: ص ب (5581 ـ 14)، بيروت ـ لبنان
- **أدب ونقد**: 23 شارع عبد الخالق ثروت، القاهرة، مصر
- **الأزمنة**: ص ب (1630 ـ 90)، المتن، بيروت ـ لبنان
- **الأزهر**: مجمع البحوث الإسلامية، إدارة الأزهر، القاهرة ـ مصر
- **الإصلاح**: ص ب (4663)، دبي، الإمارات
- **الاغتراب الأدبي**: P.O. BOX 203, Kingston Upon Thames, KT2 5PH, U.K
- **الإنسان**: 11 Bd de Roche Rochouart 75009, Paris, France
- الباحث: ص ب (5660 ـ 113) بيروت ـ لبنان
- **التصوف الإسلامي**: ص ب (992)، القاهرة ـ مصر
- **حاليات**: ص ب (285 ـ 70) بيت المستقبل، انطلياس ـ لبنان
- **الحكمة**: ص ب (98)، عدن ـ اليمن

- دراسات عربية: ص ب (1813 ـ 11)، بيروت ـ لبنان
- رسالة الجهاد: P.O. BOX 3, Paola, Malta
- شؤون الشرق الأوسط: ص ب (5668 ـ 113)، بيروت ـ لبنان
- شؤون عربية: شارع خير الدين باشا، تونس
- فكر: 25 شارع د. هشام لبيب، مدينة نصر، القاهرة ـ مصر
- الفكر الإسلامي: ص ب (5564 / 14) بيروت
- الفكر الجديد: 108 Saxon Drive, West Acton, London W3 Ont, U.K.
- الفكر العربي المعاصر: ص ب (5072 ـ 13)، بيروت ـ لبنان
- القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،كورنيش النيل،رملة بولاق، القاهرة ـ مصر
- قضايا فكرية: 32 شارع صبري أبو علم، القاهرة ـ مصر
- لواء الإسلام: ص ب (1982) القاهرة
- مجلة دار الحديث الحسنية: دار الحديث الحسنية، الرباط
- المجلة العربية: ص ب (5973)، الرياض
- المجلة العربية للعلوم الإنسانية: ص ب (26585)، الصفا ـ الكويت
- مجلة المجتمع: ص ب (4850)، الصفا 13049 الكويت
- مجلة كلية العلوم الاجتماعية: ص ب (3169)، الرياض راجع ص 25
- الملف: Manar Press & Publlishing Agency Ltd P.O. BOX 4928 Nicosia/ Cyprus
- منار الإسلام: ص ب (2922)، أبو ظبي
- منبر الحوار: ص ب (135802)، بيروت ـ لبنان
- منبر الشرق: 18 شارع إبراهيم اللقاني، روكسي مصر الجديدة، القاهرة
- الناقد: 56 Knightsbridge, London SWIX 7NJ, U.K.
- نشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية: ص ب (7164 ـ 11)، بيروت ـ لبنان
- النهج : ص ب (7025) نيقوسيا ـ قبرص
- الهداية: المجلس الإسلامي الأعلى ـ تونس
- الهدى: حي عز الله، زنقة 2 شارع الموحدين، فاس ـ المغرب
- الهدى النبوي: ص ب (33)، الدقي، القاهرة ـ مصر
- الواقع: ص ب (7129) بيروت ـ لبنان
- الوحدة: 4 مكرر، شارع فرنسا، الرباط ـ المغرب
- الوعي الإسلامي: ص ب (23667)، الكويت
- 15 * 21: ص ب (1024) تونس

في عالمنا العربي قد تسمّى موضوع العلمانية بأسماء كثيرة حتى يستر وراءه أشياء متعددة ومتنوعة لأنه من عادتنا في عالمنا العربي أن تكون ثقافاتنا ثقافة تنكرية بمعنى أن كل واحد يرتدي قناعاً، ولذلك يصعب تنفيذ ما قاله علماؤنا قديماً من ضرورة تحرير الخلاف.

ان أخطر ما في الأمة الآن أن بها حرباً أهلية ثقافية، ولأنها حرب غير معلنة فهي غير ملتزمة باتفاقية فيينا ولا اتفاقيات جينيف وانما يستباح فيها كل شيء من مبارزات. وأهل القلم كما يحسنون الاستقامة به يحسنون الالتواء به.

فتضيع على الأمة أوقات ربما أمكن توفيرها لو لم يعد الأمر أمر حفلة تنكرية وانما صار حواراً بالتي هي أحسن يختلف فيه الناس وتتعدد الرؤى وتستفيد الأمة بقدر ما تتنوع هذه الرؤى.

د . أحمد كمال أبو المجد